JOSEPH MARÉCHAL S. J.

O ponto de partida da metafísica

LIÇÕES SOBRE O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E TEÓRICO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO

CADERNO 5

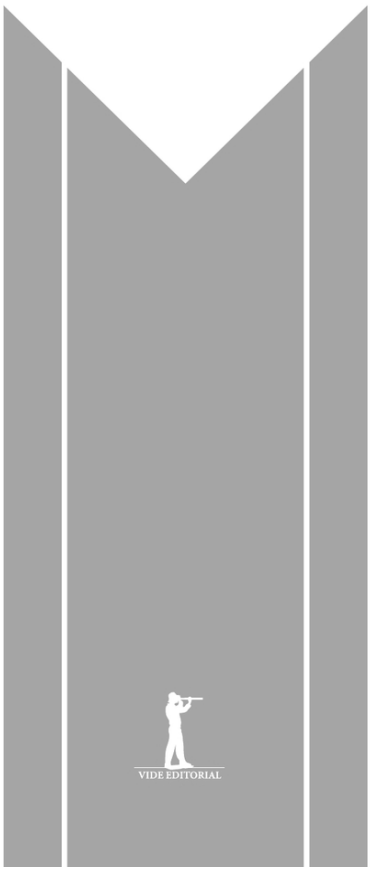
O tomismo diante da filosofia crítica

VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica

Lições sobre o desenvolvimento histórico
e teórico do problema do conhecimento

CADERNO V
O tomismo diante da filosofia crítica



Joseph Maréchal

Ponto de partida da metafísica integral

CADERNO V

Tradução:
Lara Christina de Malimpensa

VIDE EDITORIAL

VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento
Caderno 5: O tomismo diante da filosofia crítica.
1ª edição — março de 2024 — CEDET
Título original: Le point de départ de la métaphysique:
leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier 5: Le Thomisme devant la philosophie critique.

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Armando Strazzacappa, 490
CEP: 13087-605 — Campinas, SP
Telefone: (19) 3249-0580
E-mail: livros@cedet.com.br

CEDET LLC is licensee for publishing and sale of the electronic edition of this book

CEDET LLC

1808 REGAL RIVER CIR - OCOEE - FLORIDA - 34761

Phone Number: (407) 745-1558

e-mail: cedetusa@cedet.com.br

EDITORES:
Felipe Denardi
Thomaz Perroni

TRADUÇÃO:
Lara Christina de Malimpensa

REVISÃO:
Cristian Clemente
Juliana Coralli Pereira

PREPARAÇÃO DO TEXTO:
Danilo Carandina

DIAGRAMAÇÃO:
Maurício Amaral

CAPA:
Laura Barreto

REVISÃO DE PROVAS:
Andressa Gotierra da Silva
Elena Fiorin
Juliana Coralli Pereira
Lidiane Ferreira Gozzo
Mariana Souto Figueiredo
Paulo Bonafina
Tomaz Lemos
Victor Helder Corrêa Figueiredo

CONSELHO EDITORIAL:
Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Silvio Grimaldo de Camargo

FICHA CATALOGRÁFICA

Maréchal, S. J., Joseph (1878-1944).
O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento.
Caderno 5: O tomismo diante da filosofia crítica. / Joseph Maréchal, S. J.
Tradução de Lara Christina de Malimpensa — Campinas, SP: Vide Editorial, 2024.

ISBN: 978-85-9507-228-2

1. Filosofia: metafísica. 2. Epistemologia.
i. Título ii. Autor

CDD – 110 / 121

INDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Filosofia: metafísica — 110
2. Epistemologia — 121

VIDE Editorial — www.videeditorial.com.br

Reservados todos os direitos desta obra.
Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica, mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor e do detentor dos direitos autorais.

Sumário

PRELIMINARES: PREFÁCIO DO EDITOR

PREFÁCIO

INTRODUÇÃO

LIVRO I

capítulo i: As duas vias da crítica

LIVRO II: TEORIA DO CONHECIMENTO NO ÂMBITO DA METAFÍSICA TOMISTA

Preliminares

Seção i

capítulo único: Preâmbulo crítico

seção ii: Análise do conhecimento objetivo

Preliminares

capítulo i: Ontologia geral do conhecimento

capítulo ii: Os termos do juízo — i. Os dados sensíveis

capítulo iii: Os termos do juízo — ii. A espontaneidade intelectual na formação do conceito

capítulo iv: Os termos do juízo — iii. A unidade inteligível do conceito

capítulo v: A forma do juízo

seção iii: Dedução da afirmação ontológica

capítulo i: A afirmação no âmbito de uma metafísica do ato e da potência: teoremas preparatórios

capítulo ii: O realismo no finalismo: balanço do problema

capítulo iii: Análise geral do movimento e da finalidade

capítulo iv: Análise da finalidade na inteligência

capítulo v: A objetivação na finalidade (dedução da afirmação ontológica)

capítulo vi: A evidência objetiva

LIVRO III: A CRÍTICA TOMISTA DO CONHECIMENTO, TRANSPOSTA PARA O MODO "TRANSCENDENTAL"

capítulo i: Do raciocínio transcendental

capítulo ii: Sumário de uma crítica "transcendental" emprestada do aristotelismo tomista

Conclusões gerais do Caderno v

A propósito do “Ponto de partida da metafísica”

Notas de Rodapé

PRELIMINARES: Prefácio do editor

A publicação recente do *Caderno* IV da obra do Pe. Maréchal suscitou em muitos a expectativa de uma reedição próxima do *Caderno* V. Eis a expectativa satisfeita.

A primeira edição do *Caderno* V data do ano de 1926. Muito rapidamente esgotada, foi preciso — e isso já faz tempo — que passasse por nova tiragem. O autor, embora instado com frequência e de maneira muito insistente, sempre se havia recusado a reproduzir sem alterações seu primeiro texto: tanto quanto qualquer um, tinha consciência das dificuldades causadas ao leitor pela marcha sinuosa de seu pensamento; para prevenir os mal-entendidos mais estranhamente diversos, sua primeira redação multiplicara as precauções e retomadas; com o passar dos anos, ele percebia cada vez mais a possibilidade de lapidar sua obra e nela destacar a linha contínua; em suma, nutria o propósito, não, decerto, de realizar a menor revisão em sua doutrina, mas de reformular sua apresentação. Infelizmente, a doença e a morte impediram a execução de seu projeto.

Esse projeto, ninguém poderia retomá-lo em seu lugar. Se, portanto, nós nos propúnhamos a reeditar o *Caderno* V, era forçoso que voltássemos ao texto de 1926 e o apresentássemos sem alteração (com exceção de algumas raras e mínimas correções feitas pelo próprio autor no exemplar do *Caderno* V de que ele se servia). É esse texto que o leitor terá aqui sob seus olhos, texto emendado, isso é óbvio, quanto aos erros e omissões coletados nas páginas XXIII e XXIV da primeira edição. Limitamo-nos a um único acréscimo. Em 1938, o Pe. Maréchal publicou, na *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, um curto artigo intitulado "A propósito do ponto de partida da metafísica": nele constata, conforme escreveu, que "interpretações inexatas do *Caderno* V, propagadas em diversos meios, ameaçam cristalizar-se"; para

remediar isso, publicou aquelas poucas páginas, destinadas a "restabelecer, em alguns pontos decisivos, o sentido autêntico de nossas posições essenciais"; verdadeiro "esclarecimento" — assim falava o próprio autor —, que não poderíamos nos abster de reproduzir. Teria sido possível, vantajosamente, posicioná-lo no início do volume, como uma advertência preventiva contra os equívocos que espreitam o leitor. No entanto, em seu início a obra já comporta, além de nosso prefácio, um prefácio e uma introdução do autor; para não atrasar ainda mais o arranque, preferimos reproduzir o artigo no fim da obra, após as conclusões gerais e antes do "Índice".

Esse artigo, conforme se verá, identifica uma série de "mal-entendidos". É curioso, porém, que não figure entre eles um erro de interpretação não raro cometido pelos leitores do *Caderno* v, e contra o qual, como sabemos por outro lado, o autor se havia expressado mais de uma vez no âmbito privado. Acreditamos que seja útil indicá-lo brevemente. Diz respeito à questão de saber se o *Caderno* v confere uma função epistemológica à doutrina do desejo natural da bem-aventurança perfeita. O autor, como todos sabem, é partidário dessa doutrina: segundo ele, existe no cerne do espírito um desejo de visão beatífica, uma aspiração à posse direta de Deus, que a simples análise das implicações do conhecimento objetivo é capaz de detectar: de resto, desejo *natural*, necessariamente exercido em cada uma de nossas iniciativas espirituais; *implícito e confuso*, e não formado distintamente no ponto de partida; por si *ineficaz*, incapaz de suscitar em nós uma proporção, um direito a ser atendido; *condicionado*, mais exatamente desejo de um fim condicionado, cuja obtenção permanece subordinada a um favor divino, totalmente imerecido: em razão disso, o "filósofo" é autorizado a concluir pela possibilidade absoluta (e somente ela) da visão de Deus. Ora, indagou-se que papel exatamente o Pe. Maréchal atribuía em sua epistemologia a essa possibilidade absoluta, e não faltaram leitores para compreendê-lo deste modo: é a possibilidade do fim sobrenatural que fundamenta, em última instância, aos olhos do Pe. Maréchal, o valor objetivo do conhecimento metafísico: neguem-na, e terão suprimido qualquer chance de serem bem-sucedidos, contra Kant, na tarefa crítica. Não resta dúvida de que

tais leitores se equivocaram; o *Caderno* v previne o suficiente, por si mesmo, contra esse equívoco, visto que na terceira parte — em que, precisamente, o autor tenta contra Kant o que ele chama de "dedução transcendental" da afirmação ontológica —, Joseph Maréchal se abstém de recorrer à tese da possibilidade do fim sobrenatural.[1]

De resto, o autor rejeitou expressamente essa interpretação de seu pensamento, num texto que permaneceu inédito. Temos sob os olhos algumas páginas latinas, datadas de 1930, e intituladas: "De naturali perfectae beatitudinis desiderio". Nelas lemos isto: para fundamentar o valor ontológico de nosso conhecimento, é preciso, decerto, haver mostrado a presença, no cerne de nossos atos, de um desejo natural do Ser absoluto e transcendente; haver mostrado, em outros termos, que Deus inquieta nossa vida espiritual à maneira de um fim supremo objetivo; mas não é requerido saber, ademais, se a posse de Deus que assim perseguimos é uma posse direta. Do ponto de vista de nossa tarefa crítica contra Kant, basta que apareça a presença de um desejo de posse indeterminada, de uma posse que poderia limitar-se a um conhecimento analógico, a uma apreensão de Deus não em si mesmo, mas em suas simples participações criadas, em seus reflexos finitos. Eis as próprias palavras do autor:

> Imprimis notare velim, hoc unum ad stabiliendam doctrinam meam epistemologicam fuisse logice requisitum, ut ostenderem Ens absolutum in omni operatione intellectuali naturaliter appeti, tanquam finem ultimum *obiectivum*: quod profecto verum manet, sive in immediata Dei visione, sive in analogica Eius cognitione reponamus finem nostrum ultimum *subiectivum*.

Se, no entanto, o Pe. Maréchal, no livro II do *Caderno* V, dedicara-se a identificar, em nós, uma aspiração à visão beatífica, era no único intuito de manifestar, para além de toda preocupação crítica imediata, toda a amplitude real das causas ontológicas de nosso conhecimento e a que ponto Deus impulsionava a atividade do espírito.

Resta dizer que este *Caderno* V conclui a obra inteira, *O ponto de partida da metafísica*. Termina-a de fato, mas não de direito: isso porque, aqui e ali, se anuncia um *Caderno* VI, como complemento indispensável do anterior. Infelizmente, esse *Caderno* VI nunca foi redigido. Decerto — foi o que dissemos no "Prefácio dos editores" do *Caderno* IV — *O ponto de partida da metafísica* passou, em seu conjunto, por um primeiro estado de redação em que o tema não estava distribuído em seis cadernos, mas em três livros. Essa redação antiga (que data dos anos 1917 e 1918) ainda existe em manuscrito; essa, ao menos, não permaneceu inacabada, e nela encontramos vários capítulos cujo conteúdo, na intenção do autor, decerto devia reaparecer notavelmente transformado, na redação do *Caderno* VI: capítulos dedicados a Renouvier, a M. Blondel, a Bergson. No entanto, além de essas páginas se inserirem mal na trama atual dos *Cadernos*, são por sua vez ultrapassadas pelo estado recente da filosofia bergsoniana (basta lembrar da data de *As duas fontes da moral e da religião*: 1932) e, mais ainda, da filosofia blondeliana. A bons juízes, pareceu que a publicação delas teria recebido desaprovação do autor.

Tal e qual, e não obstante seu inabamento, *O ponto de partida da metafísica* merecerá por muito tempo ainda, pode-se pensar, a meditação dos filósofos. É certo que, atualmente, em sua maioria, eles se dedicam a descrever as "essências" diretamente dadas na "intuição" (no sentido husserliano dessas duas palavras), bem mais que a discernir por análise reflexiva os pressupostos não dados que tais essências — e especialmente sua condição comum de "objeto fenomênico" — implicam; assim a filosofia do momento desvia seu interesse imediato dos problemas considerados pelo *Caderno* V e, mais que isso, suspende provisoriamente o emprego de seus métodos. No entanto, subjacente às flutuações inevitáveis de uma atualidade sempre movediça, o espírito não deixará de experimentar uma inquietação fundamental quanto ao valor de sua afirmação metafísica. É a essa inquietação que, ontem como amanhã, o autor do presente *Caderno* dará resposta — resposta esta que em vão pediríamos exclusivamente ao método fenomenológico, mesmo aplicado à análise do conhecimento das pessoas e da compreensão delas pela linguagem;

isso porque, se é verdade, como pensava Husserl (e, depois dele, Heidegger), que é permitido ao espírito "pôr entre parênteses", sem contradição lógica, a existência dos outros, cumpre-nos renunciar à esperança quimérica de fundamentar a metafísica criticamente e em todo rigor contra Kant a partir da percepção dessa existência. Tanto mais que — não o esqueçamos — a afirmação estritamente metafísica é a de um absoluto, isto é, de uma necessidade de ser, seja sob a forma da existência necessária, seja sob a forma da essência "em si", da possibilidade "ontológica". Para a justificação crítica da metafísica assim compreendida como se deve, não parece possível voltar as costas à filosofia aqui exposta, nesta obra.

— L. MALEVEZ, S.J.

Prefácio

Talvez não haja, em filosofia, questões mais espinhosas, mais sujeitas a mal-entendidos, do que os problemas de epistemologia. Nosso receio é mínimo — reconheçamo-lo —, de que leitores atentos, ao abordarem este *Caderno* sem prevenções e já com certo conhecimento dos problemas em causa, se equivoquem seriamente sobre nosso pensamento. A acolhida quase universalmente simpática reservada aos *Cadernos* anteriores nos incita a essa confiança. No entanto, para reduzir ainda, se possível, o risco de sermos mal compreendidos, agruparemos aqui, à guisa de prefácio, alguns esclarecimentos que desejamos sejam úteis, sem deixar de esperar que sejam supérfluos.

I

1. DE INÍCIO, ESTE CADERNO NÃO OFERECE UM QUADRO DE CONJUNTO DA FILOSOFIA TOMISTA, nem sequer da noética tomista. Vários problemas importantes de lógica — realidade do mundo físico, valor

dos conceitos abstratos genéricos e específicos, objeto e método das ciências positivas etc. — serão tratados apenas na medida em que interessam ao nosso tema principal: a possibilidade da afirmação metafísica. Por que, de resto, teríamos tratado de refazer as excelentes apresentações já existentes, e universalmente apreciadas, tais como (para mencionar apenas duas ou três obras gerais escritas em francês) o magistral *S. Thomas d'Aquin* do Rev. Pe. Sertillanges, O.P.; ou ainda, o livro brilhante e vigoroso do saudoso Pe. Pierre Rousselot, S.J., *L'intellectualisme de S. Thomas*; ou ainda *Le Thomisme*, do Sr. Gilson, resumo histórico claro, exato e rápido das doutrinas filosóficas de São Tomás; ou, por fim, quando se busca ao mesmo tempo uma elaboração didática de tais doutrinas, o grande *Cours de philosophie* publicado pelo Cardeal Mercier e seus colaboradores?

2. O OBJETIVO ESPECIAL DE NOSSAS PÁGINAS SE EXPRESSA NO SUBTÍTULO que trazem: *O tomismo diante da filosofia crítica.*

Esse estudo comparativo não visa à atualidade imediata: por "tomismo" entendemos a obra do próprio São Tomás, diretamente interpretada; e por "filosofia crítica", o criticismo kantiano em sua forma histórica, tal como os *Cadernos* III e IV o descreveram.

Cumpre dizer que não temos veleidade alguma de renegar o propósito que anunciávamos desde a "Introdução geral" desta obra:

> Se nossos conhecimentos diretos [dizíamos então] não vão, de saída, alcançar o "objeto em si", permanecemos legitimamente confinados no interior do sujeito como tal, estamos emparedados no "relativo", e nenhum artifício de demonstração permitirá que "lancemos uma ponte" ao exterior e ao absoluto. Longe de nós, por conseguinte, a ideia de reabrir aqui a decepcionante *quaestio de ponte* [...]. Se alcançarmos a verdade metafísica, isso ocorrerá, em última instância, à luz de uma evidência objetiva direta.[2] Talvez, porém [acrescentávamos], nem tudo seja dito por aí.[3]

Isso porque o ontologismo cartesiano afirma igualmente sua adesão à evidência objetiva direta: há de se convir que esse é um aliado, no mínimo, comprometedor. Por outro lado, contra os adversários da metafísica, tampouco imaginávamos tornar nossa tarefa demasiado leve: "Só se supera realmente um erro fazendo irromper nele a contradição; [...] a afirmação metafísica, para opor-se vitoriosamente ao relativismo, deve revestir-se de uma necessidade 'teórica', não apenas de uma necessidade 'moral' ou 'prática'".[4]

Este volume deve acabar de cumprir nossa palavra, no que tange ao agnosticismo kantiano.

Há duas maneiras de reivindicar, diante das exigências metodológicas da crítica moderna, os direitos do realismo intelectualista tradicional: primeiro, contestar, no todo ou em parte, a legitimidade das exigências críticas. Segundo, mostrar que o realismo metafísico as satisfaz — ainda que fossem, em si, exageradas ou arbitrárias.

Dessas duas táticas, igualmente eficazes, a primeira não exclui a segunda: empregaremos uma e outra.

Já havíamos nos dedicado, em quatro volumes, a expor em que medida os pontos de partida da *Crítica* de Kant foram comandados, histórica e logicamente, pelo afrouxamento fatal sofrido pela síntese metafísica a partir do século XIV: se não estivermos enganados, isso significava contestar a legitimidade absoluta e universal, se não a oportunidade relativa, das exigências metodológicas do kantismo. Neste quinto tomo, gostaríamos de demonstrar mais diretamente, pelas próprias doutrinas, que um realismo metafísico, fundamentado na evidência primordial da afirmação ontológica, escapa a toda contradição interna e pode dispensar qualquer esteio artificial. Trata-se aí também de contestar de fato a legitimidade absoluta das exigências críticas formuladas por Kant.

Aproximadamente no fim do *Caderno*,[5] empregaremos a segunda tática indicada anteriormente, isto é, investigaremos se os postulados

iniciais do kantismo (*objeto fenomênico* e *método transcendental de análise*) não encerrariam, independentemente da crença de Kant a esse respeito, a afirmação implícita de um verdadeiro *objeto* metafísico. Quer se deva responder a essa pergunta por um sim, quer por um não, o valor permanente do realismo antigo nem por isso permanecerá, a nosso ver, menos assentado; não julgamos ocioso, todavia, tal acréscimo de investigação; isso porque haveria algum interesse em constatar que o realismo metafísico impregna a tal ponto o pensamento humano que ele já está envolvido, por necessidade lógica, na simples representação "objetiva" de um dado qualquer.

Nosso volume proporá, portanto, em apoio ao realismo metafísico, uma dupla demonstração: uma delas eminentemente doutrinal, a outra eminentemente polêmica. A primeira, partindo do realismo fundamental do conhecimento intelectual, tanto direto como reflexivo,[6] tratará o próprio conhecimento como um conjunto de relações ontológicas entre sujeito e objeto, e encontrará, nessas relações ontológicas, a característica lógica de nossas diversas faculdades.[7] A segunda,[8] primeiro ladeando o kantismo para melhor ultrapassá-lo, terá como ponto de chegada essa mesma tese do valor ontológico da inteligência que constituía o ponto de partida da primeira demonstração. Queiram recordar, ao ler os livros II e III, essa oposição de perspectivas, que confere uma significação epistemológica muito diferente a análises parciais materialmente idênticas.

3. NOSSO PRÓPRIO OBJETIVO NOS PÕE NA INCÔMODA NECESSIDADE DE ESCREVER AO MESMO TEMPO PARA VÁRIAS CATEGORIAS DE LEITORES, cujos hábitos mentais, preocupações filosóficas e terminologia diferem notavelmente. Aquilo que, para um, parecerá axioma ou lugar-comum suscitará em outro um primeiro movimento questionador ou desconfiado; alternadamente, o leitor escolástico e o leitor não escolástico estimarão supérfluas, se não ingênuas, algumas elaborações às quais nos resignaremos, ou antes, ao contrário, julgarão demasiado breves certas indicações que nos pareciam suficientes. Para mal semelhante, outro remédio não há senão a boa vontade empática do

próprio leitor: com frequência teremos de contar com sua perseverança e colaboração inteligente.

Também estamos cientes de que a extrema fragmentação analítica do conteúdo deste *Caderno* encobrirá, aos olhos de alguns, sua estrita unidade. No entanto, os diversos capítulos desenvolvem uma única ideia fundamental que, progressivamente, se detalha, se aprofunda, se concentra e se transpõe: as aparentes sinuosidades levam direto ao ponto, e as aparentes repetições são de fato fases naturais do tema único. Caso se queira identificar de antemão a ideia central, inspiradora de nossas páginas, será possível encontrá-la expressa, em termos metafísicos, nos parágrafos dedicados à "noção de verdade lógica" e à "ontologia do conhecimento".[9] Acreditamos haver condensado aí todo o essencial do pensamento tomista sobre o assunto.

II

Resta-nos formular algumas constatações, a um só tempo elementares e cheias de problemas — quase diríamos: algumas "aporias" —, que propomos especialmente a nossos leitores escolásticos.

1. A CRÍTICA, SENDO OBRA DE REFLEXÃO, TEM POR OBJETO DIRETO O OBJETO IMANENTE. — A reflexão crítica[10] não cria em nós a verdade; julga sobre a verdade que está em nós. Seu termo direto não é, portanto, o próprio objeto da apreensão direta (objeto em si, ou "inteligível em potência"), mas antes o conteúdo objetivo presente, como "inteligível em ato", no sujeito; digamos mais sucintamente: o "objeto imanente".

Coisa curiosa, de que dão testemunho muitas polêmicas estéreis: não é tão fácil, quando se trata de epistemologia, manter presente no espírito esse caráter essencialmente reflexivo da crítica; não raro se vem a confundir o objeto externo do conhecimento direto e o objeto

imanente; a partir desse equívoco, os mais extravagantes mal-entendidos se encadeiam a perder de vista.

2. A CRÍTICA CONSIDERA A UM SÓ TEMPO OS DOIS TERMOS, SUBJETIVO E OBJETIVO, DA RELAÇÃO DE VERDADE. — Visto que a crítica é de ordem reflexiva e emite um juízo sobre a verdade lógica, isto é, sobre a relação entre inteligência e objeto, não surpreenderá que ela empregue, para esse fim, as propriedades do próprio sujeito, ao menos aquelas pelas quais o sujeito intervém na constituição do "cognoscível em ato", objeto imanente. Para julgar sobre uma relação, é preciso dominar seus dois termos.

No entanto, será que não reside aí, em certa medida, a condição de todo juízo? Reconheceríamos isso de bom grado: a inteligência, ao julgar sobre "o objeto", julga sempre, ao menos implicitamente, sobre "a verdade do próprio conhecimento". São Tomás garante que nossa inteligência só julga ao reconhecer em si um "quoddam proprium", cuja conformidade com o real ela pronuncia ("dicit"). A reflexão elementar, latente nessa operação, preludia verdadeiramente a reflexão crítica: o juízo mais simples já é uma espécie de recuo interior que o sujeito proporciona a si mesmo diante de sua assimilação primitiva do objeto. Por isso, o juízo ocupa, em nosso conhecimento, uma posição singular, a meio caminho entre a ingênua apreensão do real e a aceitação crítica desse real.

3. A CRÍTICA NÃO SE ERIGE EM JUIZ DA EVIDÊNCIA OBJETIVA. — Apreciar reflexivamente a verdade do conhecimento direto implica uma avaliação (aceitação ou recusa) da própria evidência desse conhecimento direto. Captamos a diferença entre as proposições: "Isto é" (juízo direto); "Vejo a evidência disto" (experiência psicológica); "Tenho razão em ceder a essa evidência particular" (juízo crítico). No entanto, essa terceira proposição, que julga a própria evidência dos objetos, repousa em que necessidade racional ou, em outros termos, em que evidência mais fundamental? Limitemo-nos aqui a formular a pergunta: a resposta será dada gradualmente ao longo deste volume, e formulada em termos genéricos no "Corolário" da página 394 .

Em todo caso, a reflexão crítica, visto que emite juízo de valor sobre nosso conhecimento dos objetos, e ocupa, assim, um nível lógico superior àquele da evidência direta destes, procede por métodos que lhe são próprios e não é obrigada a retraçar as etapas psicológicas dos assentimentos espontâneos. Embora *mediata*, a justificação crítica permanece conciliável, portanto, com o realismo *direto* de nosso conhecimento primitivo dos objetos.

4. A EVIDÊNCIA DO OBJETO METAFÍSICO NÃO SE CONFUNDE COM A DO OBJETO FÍSICO. — O objeto não mediato de nosso conhecimento direto, aquele cuja evidência objetiva de início se impõe, *é o objeto físico*, *o ens mobile*, que já é, a bem dizer, tanto em si como no âmbito implícito de nosso pensamento, *objeto metafísico*, mas cujos atributos metafísicos só nos são revelados, formal e explicitamente, por reflexão. Sem nada prejulgar sobre a natureza dessa reflexão, notemos que o duplo momento — físico e metafísico — de nosso conhecimento explícito dos objetos escalona em dois graus o problema da evidência: a evidência *quoad nos* do objeto metafísico (na qualidade de metafísico) depende de condições menos elementares que a evidência direta do objeto físico. No momento oportuno, teremos de levar em conta a diferença aqui registrada.[11]

5. NA INTELECÇÃO SE ENCONTRAM ASSOCIADAS UMA RECEPÇÃO OBJETIVA E UMA CONSTRUÇÃO IMANENTE. — Uma teoria do conhecimento não pode negligenciar nem o aspecto passivo, nem o aspecto ativo do ato intelectual: exagerar o aspecto passivo é cair no empirismo; exagerar o aspecto ativo é beirar o ontologismo ou o idealismo.

Nas próximas páginas, empenhar-nos-emos em manter, com todo rigor, o ponto de vista mediano do aristotelismo tomista. O leitor compreenderá tanto mais facilmente nosso pensamento quanto mais entrar no espírito das teorias tradicionais do *intelecto agente* e do *verbo mental*: estas são de especial interesse para nós, visto que analisam duas fases sucessivas da atividade interna da inteligência.

De resto, o objeto imanente, de que havemos de falar com tanta frequência, nada mais é que a "conceptio" ou o "verbum interius" de São Tomás. Situemos nossa investigação, portanto, sob a égide de dois ou três textos bem característicos deste último; aí sublinhamos as expressões mais significativas:

> Intelligens [...] in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad *rem* quae intelligitur, ad *speciem intelligibilem* qua fit intellectus in actu, ad suum *intelligere*, et ad *conceptionem* intellectus. Quae quidem conceptio *a tribus praedictis differt*. A re quidem intellect, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum *conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem*; propter hoc enim *intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat*. Differt autem a specie intelligibili; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus [...]. Differt autem ab actione intellectus: quia *praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis*, *et quase quoddam per ipsam constitutum*. *Intellectus enim format rei definitionem*, *vel etiam propositionem affirmativam seu negativam*. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur [...]. Hujusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur et aliud repraesentat. *Oritur quidem ab intellectu per suum actum*, est vero *similitudo rei intellectae*.[12]

> Hoc ergo est *primo et per se intellectum*, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, *sive illud sit definitio*, *sive enuntiatio*.[13]

> In intellectu speculativo, videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est *primum quo intelligitur*; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam, *operari* jam potest *formando quidditates rerum et componendo et dividendo*; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, *est quoddam operatum ipsius*, *per quod tamen intellectus venit* in

> cognitionem rei exterioris; et sic est quasi *secundum quo intellegitur*.[14]

Esses textos nos fornecem indicações muito nítidas: intervenção do verbo mental (e não apenas da "species impressa"), como "medium quo" ou "in quo", em todo conhecimento intelectual de objetos; construção do verbo pela atividade interna da inteligência; expressão do verbo na definição e no juízo; relação natural entre o verbo imanente e o conhecimento objetivo que ele nos fornece: relação esta tão estreita que o objeto conhecido, na qualidade de conhecido, é pré-definido e medido pelo verbo, tal como um fim é determinado nos princípios próximos que o comandam.

Sendo assim, será possível dizer que o ponto de vista tomista proíbe qualquer esperança de esclarecer, pela análise reflexiva do objeto imanente ou do verbo mental, a natureza e o alcance da intelecção direta?[15]

6. A INTELECÇÃO, NA QUALIDADE DE AÇÃO FORMATIVA DO VERBO MENTAL, REGULA-SE COM BASE EM DISPOSIÇÕES A PRIORI QUE EXPRESSAM A PRÓPRIA NATUREZA DA INTELIGÊNCIA. — Essa proposição decorre da anterior, como um corolário. O termo imanente — o "verbum, [...] sive illud sit definitio, sive enuntiatio" — reflete ao menos, portanto, certas condições *a priori*, que expressam a natureza do agente intelectual. E como uma correlação deve existir entre a natureza da inteligência e as características universais do inteligível, já se pressente que o *a priori* funcional ou subjetivo, de que falamos, não é desprovido de toda significação lógica ou objetiva.[16]

Os filósofos críticos, por sua vez,[17] denominam "aprioridade" a propriedade lógica de tudo o que, no conhecimento, ultrapassa o conteúdo concreto e particular da experiência sensível. Essa aprioridade se lhes apresenta sob dois aspectos: *primeiro*, como determinação *transcendental* (aspecto subjetivo ou funcional); *segundo*, como *universalidade e necessidade* (aspecto objetivo). Se

resta, no agnosticismo crítico, um ponto particularmente vulnerável a um retorno ofensivo da metafísica, é de fato essa teoria da aprioridade. Um tomista, consciente de sua vantagem, abster-se-á, portanto, de afastar, num gesto sumário, o problema moderno do *a priori* intelectual. Certo *a priori* se impõe, em todo caso, na medida em que se revela a atividade interna da inteligência — digamos de outra forma, sempre do ponto de vista escolástico: o *a priori* se impõe na medida em que é requerida uma "proporção" antecedente entre as faculdades e seus objetos; ou, ainda, na medida em que o "objeto formal" de "potências passivas" regula a apreensão de seus "objetos materiais"; ou, por fim, na medida em que, por necessidade de natureza, o "sensibile per se" se associa a um "sensibile per accidens".

Uma vez condenado o puro empirismo, a questão, para nós, já não é saber se existe ou não um *a priori* intelectual, mas qual é exatamente esse *a priori*, e *como* ele exige (longe de excluir) o concurso de objetos exteriores.

7. AS DETERMINAÇÕES A PRIORI DO ATO COGNITIVO NÃO SÃO "IDEIAS INATAS", MESMO "VIRTUAIS". — A solução que posteriormente esboçaremos do problema do *a priori* — a um só tempo psicológico e lógico — apoiar-se-á, em todas as suas partes, nos textos de São Tomás. Por ora, apontemos aqui uma das declarações ocasionais encontradas, a esse respeito, no Doutor Angélico.

Objetava-se: "Sicut vires apprehensivae [as potências cognitivas] comparantur ad sua objecta, ita et appetitivae. Sed *vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui objecti, ad hoc quod cognoscat*; sicut pupilla a colore. Ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni etc.".

Eis a resposta:

> Dicendum quod in apprehensivis potentiis, *non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui objecti*: hoc enim *fallit in illis potentiis quae habent objectum universale*, sicut

> intellectus, cujus objectum est quidditas, cum tamen habeat quidditatem; oportet tamen quod sit denudatus a formis illis *quas recipit*. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod, si habeat specialia objecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum non potest esse omnino absque calido et frigido [...]. Appetitus autem habet *objectum commune*, scilicet bonum; unde *non est denudatus totaliter a bono*, sed *ab illo bono quod appetit*; habet tamen illud in potentia, et secundum hoc similatur illi; sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui objecti.[18]

Sem sequer entrar numa exegese detalhada, facilmente se induziria desse texto uma teoria geral do *a priori*; esta seria centrada no princípio invocado por São Tomás: uma potência cujo objeto próprio é universal nunca é, como potência, "inteiramente desprovida da forma de seu objeto"; tanto é que todo objeto dessa potência realiza em algum grau o que Aristóteles afirmava sobre o "primeiro princípio": "Ele sobrevém a [uma faculdade] que já o possuía de algum modo por natureza". — "Advenit quasi per naturam habenti ipsum".[19]

Visto que o objeto formal de uma potência operativa é sempre universal em seu gênero, a preexistência necessária de certos traços gerais do objeto, na natureza e na operação do sujeito, vale, guardadas as proporções, para a gama inteira de nossas faculdades cognitivas. Todavia, as disposições *a priori*, assim escalonadas em nós, não poderiam ser confundidas com "ideias inatas" atuais ou virtuais:[20] para um filósofo escolástico, o *a priori* do sentido não é uma representação inata, mas uma *regra* seletiva na recepção de impressões estrangeiras; os "esquemas *a priori*" na imaginação não são imagens inatas, mas *leis* universais que presidem à edificação das imagens; as "condições *a priori*" da inteligência não são, no homem, conceitos inatos, mas *exigências* de conteúdo inteligível, exigências universais, *definidas* tanto pela natureza da inteligência como por sua coordenação necessária com a sensibilidade. Em suma, seja em que grau for, o *a priori* das faculdades cognitivas não é estático, mas dinâmico; não é,

ele próprio, objeto ou representação objetiva, mas apenas princípio de conhecimento e revelador de objeto.

O *a priori* que se exerce na intelecção consiste, portanto, a nosso ver, na contribuição natural e permanente proporcionada pela inteligência à formação do objeto imanente ou do "verbo mental": a faculdade imaterial confere seu próprio "ato" de inteligibilidade ao objeto material, que só é inteligível "em potência". E esse *a priori* subjetivo, sem ser em absoluto uma ideia inata, não deixa de ter um valor significativo que reincide no objeto que a mediação do verbo faz conhecer — digamos mais sucintamente: no objeto conhecido. Nos termos prudentes em que ela é formulada, nossa proposição enuncia — mostraremos isso em detalhes — uma verdade inegável para todo escolástico tomista, ou mesmo, falando de modo mais geral, para todo filósofo que reconhece, contra o nominalismo, a legitimidade de uma "metafísica do conhecimento", que integra a ordem intencional à ordem do ser.

8. A FONTE DE TODA "APRIORIDADE", NA INTELIGÊNCIA FINITA, NADA MAIS É QUE A MOÇÃO NATURAL DA "VERDADE PRIMORDIAL". — Ao perscrutar mais o *a priori* intelectual, descobriremos alternadamente suas condições imanentes e transcendentes — primeiramente as que comandam o "intellectus principiorum", "análogo inferior" e, por assim dizer, vestígio em nós da intuitividade das inteligências puras:

> Quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea *aliqua participatio illius simplicis cognitionis*, quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur; [...] inferior enim natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae.[21]

E recuaremos assim até a última razão de toda aprioridade, queremos dizer, até a moção natural, dinâmica e, ao mesmo tempo, formal da "Verdade primordial" na inteligência finita.[22] Ainda que se evidenciasse, então, que, entre outras prerrogativas, essa moção transcendente goza das propriedades lógicas e funcionais atribuídas,

em filosofia crítica, ao "ato transcendental da consciência", não vemos o que semelhante conjunção ofereceria de preocupante ou de deplorável a um tomista.

9. A FUNÇÃO OBJETIVA DO A PRIORI INTELECTUAL ENCONTRA SUA EXPLICAÇÃO ONTOLÓGICA NA ORDEM DA FINALIDADE. — Nosso desígnio não é unicamente sublinhar, neste *Caderno*, a necessidade global de uma "aprioridade" funcional e, até certo ponto, objetiva, do conhecimento humano; gostaríamos de esclarecer mais especialmente, pelos próprios princípios da metafísica tradicional, a parte que cabe ao *a priori*, ou à espontaneidade natural da inteligência, na atitude *objetivadora* mantida pelo sujeito diante do objeto assimilado.

Segundo o adágio clássico, "o conhecido está *intencionalmente* no cognoscente". Isso quer dizer: primeiro, que a forma do objeto ("forma alterius") não apenas afeta extrinsecamente o sujeito, como se tornou imanente a ele "quasi quaedam forma ipsius [subjecti cognoscentis]";[23] segundo, que, não obstante, essa forma mantém, na estrita imanência, o caráter de uma forma de objeto oposta ao sujeito ("forma alterius, ut alterius").

Os escolásticos se ocuparam sobretudo em reduzir ao âmbito de sua metafísica a primeira dessas duas características da imanência "intencional". A segunda lhes parece, decerto, evidente por si. No entanto, São Tomás e, depois dele, mais explicitamente, Caetano e João de Santo Tomás não apenas a mencionam, como a relacionam à "natureza" do sujeito cognitivo na qualidade de cognitivo; portanto, a uma condição funcional *a priori*. Fornecem-nos, assim, em seus rudimentos, uma teoria metafísica da objetivação, cujo desenvolvimento talvez fosse menos supérfluo hoje que outrora.

Recorrer à "natureza" das faculdades cognoscentes é situar-se na linha da finalidade interna e do dinamismo imanente. De resto, pode-se mostrar de diversas maneiras que, entre as relações ontológicas inerentes a um sujeito cognoscente, desprovido de intuição intelectual, uma única é suscetível de fundamentar a oposição consciente desse

sujeito ao objeto conhecido: a "tendência" ou o "desejo". Somos assim levados a estudar a causalidade mútua necessária entre a atividade especulativa e a atividade apetitiva em nosso conhecimento dos objetos.

Essa intrusão da finalidade numa função essencialmente lógica trai a imperfeição da inteligência humana. Perfeita, a inteligência esgotaria a inteligibilidade de todo objeto; imperfeita, permanece "em potência" diante de todos os objetos, mesmo os que ela já possui parcialmente. No entanto, dizer "potência" num sujeito real é dizer, no sentido ontológico, "tendência" e "apetite". A inteligência imperfeita *tende* ao verdadeiro como a um fim;[24] só possui o verdadeiro fragmentário na aspiração ao verdadeiro total. Ou, em outras palavras: a inteligência imperfeita não está toda em ato, não é pura consciência luminosa; os lampejos sucessivos de consciência aí se acendem sobre o fundo obscuro de um desejo infinito.

Em cada intelecção humana, seria preciso distinguir, portanto, com São Tomás — não, contudo, separar —, dois aspectos: a perfeição formal da consciência ou "cognitio in actu secundo" e o movimento assimilador que alimenta a "cognitio". Esse movimento é sustentado de dentro pelo impulso natural que impele a inteligência, na condição de "coisa particular" — "res quaedam"[25] —, para sua perfeição própria.

Nas expressões que empregaremos: "dinamismo da inteligência", "apetite da inteligência", não há, portanto, para um escolástico tomista, nenhuma enormidade, nem sequer um paradoxo. Pouco importa, aliás, o nome com que se adornará essa "finalidade interna" do intelecto, contanto que se traga à memória que ela é, na ordem racional, um "apetite natural". Embora todo apetite racional pertença à órbita da vontade, evitaremos, em nossas páginas, empregar sem determinativo a qualificação "vontade natural", demasiado próxima da "voluntas ut natura", que designa também, em São Tomás, um ato elícito involuntário.[26] É evidente que uma disposição apetitiva, pré-requisito para todo conhecimento de objeto, não poderia consistir numa tendência *elícita*, mesmo não deliberada, visto que esta

pressupõe o conhecimento objetivo; poderia menos ainda tratar-se aqui de um querer livre: o problema das certezas livres e dos juízos opinativos permanece estranho ao nosso assunto.

Uma vez que a teoria do *a priori* intelectual esteja inserida na vida da finalidade ativa, as perspectivas se abrem ao infinito para uma metafísica do conhecimento. Não apenas se compreende, por fim, como o sujeito intelectivo pode abordar de saída, sem sair de si mesmo, os objetos segundo seu "em si"; não apenas se mede a causalidade especificadora exercida pelos objetos externos na formação da espécie inteligível e do verbo mental; além disso, assiste-se ao apagamento da desproporção preocupante de um pensamento individual e contingente carregado de significação universal e absoluta. Se o pensamento, em sua realidade vital, é movimento para um fim por meio de assimilações objetivas, ele contém, em cada etapa, literalmente mais do que ele próprio; isso porque, tanto do ponto de vista do "exercício" como do ponto de vista "formal", ele se desdobra incessantemente do Absoluto ao Absoluto: do Absoluto, Causa primordial, que o move por uma moção natural, ao Absoluto, Fim supremo, que ele se empenha em alcançar por atos elícitos.

10. OBSERVAÇÃO SOBRE O FIM SOBRENATURAL. — A consideração do Absoluto transcendente, como fim supremo da inteligência, convida a postular, se não a resolver, o problema do destino sobrenatural.

a) *Encontrar-se-ão em nosso próprio texto todas as informações teológicas requeridas num assunto tão delicado.* Seria inexato atribuir à natureza humana (como também, aliás, a qualquer natureza criada que seja) uma *exigência propriamente dita* de ser elevada à ordem sobrenatural. Em contrapartida, para empregar os termos da *Encíclica Pascendi*,[27] a *aptidão* ("capacitas") da natureza humana para receber essa elevação, e mesmo certa *harmonia* positiva ("convenientia") da natureza intelectual e da supernatureza, podem legitimamente ser objeto de uma "demonstração". A "demonstração" aqui considerada parece de fato, visto que se dirige a incrédulos, ser uma demonstração extraída de razões naturais.

Note-se que demonstrar "capacitatem [...] ad ordinem supernaturalem"[28] é demonstrar por isso mesmo — indireta e extrinsecamente — tudo aquilo cuja negação suprimiria *totalmente* essa capacidade; é demonstrar antes de tudo, portanto, a "não impossibilidade em si" ou, como se diz também, a "possibilidade absoluta" do fim sobrenatural. Quanto à "possibilidade próxima" desse fim para uma ordem qualquer de criaturas, esta só pode ser conhecida por revelação.

b) *A exegese que faremos dos textos de São Tomás quanto à visão essencial de Deus* — fim sobrenatural da criatura intelectiva — limita-se a pontos limitados. Não pensamos em intervir no debate recém-aberto — ou reaberto — entre teólogos tomistas sobre essa questão: nossas páginas precedem em vários anos essa troca de visões. Nossa posição — na medida em que tomamos posição — atém-se aos três artigos seguintes: 1. As razões invocadas por São Tomás para estabelecer sua definição da beatitude perfeita são emprestadas das propriedades fundamentais da natureza intelectual, portanto, da ordem natural. 2. São Tomás demonstra que o objeto formal adequado da inteligência e da vontade, o qual mede nossa capacidade radical de "desejo" ("desiderium naturale"), não é saturado pelo conhecimento analógico de Deus; o acréscimo ainda "desejável" (o que não significa "atualmente desejado", e menos ainda "exigível") reveste-se assim das características negativas que permitem identificá-lo com a "visão beatífica" da teologia revelada. Parece-nos bem difícil admitir que a fórmula "Probatum est quod *omnis* intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem"[29] diga menos que isso; no entanto, acreditamos também que ela não diz nada além. 3. São Tomás conclui, daí, ao menos a "possibilidade em si", a não absurdidade lógica, da visão essencial de Deus: não se concebe, com efeito, um "desejo natural" ou uma "capacidade radical" do impossível, do nada. Isso nada prejulga da *destinação efetiva* do homem ao fim sobrenatural.

c) *A epistemologia, tal como a concebemos, não invoca em parte alguma, como fundamento de nossas certezas objetivas, a elevação real à ordem sobrenatural ou a possibilidade próxima do fim sobrenatural.*

No máximo, nossa teoria *metafísica* do conhecimento[30] pressupõe a "não impossibilidade em si" de uma intuição essencial do Ser absoluto: esse é de fato o sentido mínimo da conclusão de São Tomás: "*Quilibet* igitur intellectus creatus *potest* pervenire ad divinae substantiae visionem".[31] *Potest*: mediante o socorro, puramente gratuito, da graça, é claro. Essa interpretação moderada, que admite um "desejo natural" desproporcional, ineficaz e em nada exigitivo, da visão divina, pode reivindicar seu pertencimento a uma linhagem de teólogos eminentes.

III

Não mantivemos, no cabeçalho deste fascículo, a expressão "ensaio exegético" que havíamos inicialmente empregado. Embora justificada por nosso método de exploração pessoal dos textos tomistas — e mesmo pelo que ainda transparecia desta última em nossas páginas —, a palavra "exegese" parecia prometer um estudo filológico e histórico fora de proporção com o objetivo modesto desta obra. Todo exame exegético suficientemente completo e seriamente técnico das passagens de São Tomás relativas a alguma das grandes questões da filosofia seria forçosamente minucioso e muito longo; exigiria não apenas uma análise direta, mas pesquisas comparativas extensas. Assim, não conceberíamos que essa exegese mais aprofundada se abstivesse de indagar sobre as fontes orais e literárias de São Tomás, ou de interrogar a esse respeito seus contemporâneos e sucessores, adversários e amigos. Talvez até, para evitar anacronismos inconscientes, ela teria de percorrer historicamente as etapas da imponente tradição tomista, através da qual os escolásticos, independentemente do que façam, leem o mestre.[32]

Esse luxo de erudição nos é proibido; e nossa exegese, menos ambiciosa, abster-se-á tanto de vasculhar os rincões obscuros como de espreitar os matizes raros. Num filósofo, aliás, importa principalmente fazer reviver os grandes traços sistemáticos do pensamento: e estes, mais independentes das contingências históricas, não podem ser tão

difíceis de reconstituir em textos seguros e claros como o são os textos de São Tomás de que nos serviremos.

Tomaremos a liberdade de citar esses textos em seu latim, visto que todos os nossos leitores conhecem suficientemente essa língua. De resto, a contextualização direta em francês sempre conterá, de uma forma ou de outra, ao menos a ideia principal da citação latina.

Entre os textos paralelos, não raro daremos preferência aos da *Suma teológica*, ainda que seja pela simples razão de serem estes mais breves. De maneira geral, tão logo encontremos uma expressão nítida e incontestável do pensamento do Santo Doutor, abster-nos-emos de transcrever outras passagens para confirmá-la: nosso volume não constitui um repertório completo dos textos epistemológicos de São Tomás.

Sabe-se que as edições e reimpressões das obras do Doutor Angélico diferem por uma multidão de minúsculas variantes que, de costume, não afetam o sentido geral das proposições. Tendo composto nossas "lições" primeiro para nossos próprios alunos, remetemos todas as nossas citações ao texto das edições escolares de que eles se servem usualmente, e que são, acreditamos, as mais difundidas: para a *Summa Theologica* e a *Summa contra Gentiles*, a pequena edição romana de Forzani; para as *Quaestiones disputatae* e os *Quodlibeta*, a edição de Marietti (Turim); para os *Commentaria in Metaphysicam Aristotelis*, a edição tão cômoda do Rev. Pe. Cathala, O.P. (Turim, Marietti). Os excertos das outras obras de São Tomás são emprestados da edição de Parma.

No caso — muito raro — em que as variantes modificavam ligeiramente o sentido das passagens citadas, adotamos a lição da grande edição romana, ainda inacabada, chamada edição leonina.

— LOUVAIN, 19 DE MARÇO DE 1925.

Introdução

I

Propomo-nos, neste volume, depreender, analisar e ordenar, segundo sua unidade orgânica, os elementos essenciais — esparsos na obra metafísica de São Tomás — de uma teoria do conhecimento.

Faremos isso com a preocupação secundária, mas inteiramente leal, de apreender os pontos de contato, tanto quanto os pontos de divergência, entre a filosofia escolástica tradicional e a filosofia crítica inspirada em Kant. Não que desejemos multiplicar as referências comparativas e os paralelos engenhosos; um vasto quadro esquemático das correspondências e das discordâncias entre tomismo e kantismo, por mais interessante que deva parecer à primeira vista, revelar-se-ia falacioso e artificial num exame mais aprofundado. Por vezes, sugerimos uma aproximação; em geral, contudo, a comparação não será ressaltada; permanecerá virtual, nas entrelinhas, embora a preocupação de facilitá-la para o leitor tenha inspirado a escolha dos pontos de vista e o modo de apresentação.

Depois dessa exploração paciente da metafísica tomista do conhecimento, tentaremos mais diretamente aplicar seus princípios à solução dos problemas fundamentais da filosofia crítica. Diremos logo, desde o livro I, em que condições semelhante aplicação, que transpõe o método *ontológico* para um método *transcendental*, torna-se legítima e praticável.

Se não estivermos enganados, será possível constatar junto conosco que o agnosticismo kantiano não apenas não é irrefutável, como pode ser superado a partir de seus próprios princípios.

II

O tema e a distribuição interior do presente volume lhe conferem certa autonomia, pois ele contém o esboço de uma teoria geral do conhecimento que se basta a si mesma. Permitam-nos confessar, no entanto, que, tal e qual, isolado dos *Cadernos* anteriores, ele só satisfará pela metade ao nosso objetivo e perderá metade de seu valor demonstrativo. De fato, nossa intenção, como o indicávamos desde as primeiras páginas do *Caderno* I, sempre foi a de fazer convergir para a solução tomista dos problemas de epistemologia uma demonstração teórica e uma demonstração histórica.

Os leitores de nossos trabalhos anteriores sabem o que entendemos por essa "demonstração" histórica, que não julgamos inteiramente negligenciável. Ela não consiste em querer estabelecer, como fato reconhecido, a influência universal e decisiva do tomismo em fases privilegiadas da história das ideias: essa hegemonia nunca existiu, e talvez não provasse grande coisa. O que acreditamos passível de ser mostrado é diferente: é que o pensamento filosófico, através de seus tateios, suas oscilações, seus desvios, suas retificações, seus progressos, busca obscuramente, em cada época, e atualmente mais do que nunca, uma posição de equilíbrio, que corresponde, na realidade — quanto ao essencial — àquela ocupada pelo aristotelismo tomista. Em defesa deste último, os escolásticos reivindicam de bom grado os privilégios da "perennis philosophia". A pretensão deles, se a desprendermos das formulações desagradáveis — e manifestamente exageradas — de alguns autores, pode não parecer tão injustificada.

Relembremos sucintamente as peripécias instrutivas, tanto lógicas como históricas, cujo encadeamento acompanhamos através dos *Cadernos* I e II. A doutrina de São Tomás havia marcado, na Idade Média, o ponto culminante da síntese filosófica; essa doutrina, perfeitamente coerente e mais abrangente que qualquer outra, acabava de restaurar, no Ocidente latino, a fase aristotélica do pensamento antigo, coadunando-a positivamente, sem confusão nem desarmonia, com um elemento novo de nossa civilização: o sobrenaturalismo cristão. Fora desse ponto de vista dominante, a partir do qual São Tomás define a um só tempo as possibilidades e os limites da razão,

não restava lugar logicamente, e não houve lugar historicamente, senão para duas orientações gerais da filosofia: um nominalismo franco, virtualmente agnóstico, e um ontologismo dogmático, impotente contra o nominalismo. A filosofia moderna pré-kantiana prolongou diretamente essas duas correntes empobrecidas da escolástica; no entanto, cedo emancipada — e cada vez mais alforriada dos preconceitos tradicionais —, acabou por esquecer suas origens e descuidou, em sua evolução com frequência brilhante, de reconsiderar o princípio nominalista de que procedia; assim, por uma espécie de determinismo lógico, que pouco se desviou aqui e ali sob influências contingentes, as duas tendências oriundas da Idade Média declinante desenvolveram sucessivamente à vista de todos as consequências latentes nas posições iniciais: o racionalismo cartesiano, tipo moderno do realismo dogmático, deu seu fruto maduro no monismo de Spinoza; o empirismo, expressão inevitável do nominalismo franco, rejeitou cada vez mais toda concessão, para reconhecer-se por fim no fenomenismo cético de Hume; o racionalismo desembocou assim em antinomias flagrantes e insolúveis, do empirismo à impotência do agnosticismo mais radical.

Mantendo diante dos olhos, como referência fixa, a síntese metafísica integral realizada outrora na filosofia tomista, pudemos, a cada etapa, não apenas mensurar em relação a ela um distanciamento cada vez mais manifesto, como também captar a razão lógica dos desvios constatados e, por conseguinte, pressentir seu remédio possível. Esse remédio teria sido, sem nada sacrificar das conquistas recentes, o retorno a um ponto de vista sintético outrora ignorado.

Veio Kant, em quem se encontraram as duas correntes divergentes da filosofia moderna. Partindo do racionalismo wolffiano, mas fortemente impressionado, depois, pelo empirismo de Locke e de Hume, ele percebeu a necessidade de salvaguardar a parte de verdade latente numa e noutra dessas tendências opostas. Graças ao esforço prolongado de seu pensamento pessoal, aplicado à análise das condições fundamentais do saber humano, ele soube aproximar, na unidade do conceito objetivo, a sensibilidade e o entendimento,

imprudentemente desconjugados desde o fim da Idade Média. A primeira das duas grandes antinomias modernas encontrava-se assim resolvida.[33] Ao mesmo tempo, por sua crítica das sínteses do entendimento e das antecipações da razão, ele proscrevia o abuso racionalista da inteligência conceitual. O dogmatismo cartesiano, visado por ele, não se reergueu desse golpe certeiro.

Infelizmente, Kant chegou a acreditar que o golpe atingira muito mais longe, e intermináveis mal-entendidos se seguiram. Não menos que os filósofos cujas doutrinas ele combatia, Kant permaneceu confinado ao horizonte nominalista: como certas perspectivas lhe permaneciam fechadas, sua crítica ficou parcialmente viciada. Depois de haver retificado o entendimento contra os empiristas, e de havê-lo depois protegido contra as temeridades ontologistas, ele não percebeu claramente a continuidade profunda entre a inteligência conceitual e a razão transcendente, especulativa e prática. Estudamos, no *Caderno* IV, a origem desse "erro kantiano". Se Kant reencontrou inconscientemente, por vias novas, posições antigas, é preciso constatar também que ele não recuou a um passado longínquo o suficiente: a chave da "antinomia entre razão e entendimento", a segunda das grandes antinomias modernas, jazia para além do conceitualismo estéril em que ele se deteve. Kant se aproxima da teoria aristotélica do conceito, sem, todavia, encontrá-la: o preço dessa insuficiência (que ele nunca suspeitou, por conceber a metafísica com base apenas no tipo cartesiano) foi aquele agnosticismo especulativo, temperado pela crença moral, que definimos em termos técnicos no *Caderno* III.[34]

Nesse mesmo *Caderno* III e no seguinte, pudemos nos convencer, pelo estudo das origens históricas do kantismo e pelo exame direto da análise kantiana do entendimento, que o agnosticismo de Kant repousa, de fato e de direito, numa concepção exclusivamente formal e estática do conhecimento — em outros termos, no esquecimento do papel da finalidade dinâmica no conhecimento objetivo. Parecia, portanto, que somente uma epistemologia que desse lugar à finalidade

entre as condições constitutivas de todo conhecimento objetivo teria tido chance de escapar das presas da *Crítica*.

Será que teríamos sido levados, assim, ao próprio limiar da metafísica tomista, em que o elo natural entre conhecimento e finalidade interna, entre o âmbito da *forma* e o âmbito do *ato*, é pressuposto em toda parte? Ainda não.

Nosso *Caderno* IV expõe de que forma Fichte, encerrado no ponto de vista transcendental, atribui ao *a priori* supremo da consciência não somente a significação (kantiana) de uma condição formal de unidade, mas também a significação mais fundamentalmente primitiva de um puro começo dinâmico, de uma *Tathandlung* (ato, ou ação, considerados anteriormente a todo conteúdo). Ora, um puro dinamismo inicial (*Eu puro*), obrigado a expressar-se numa consciência, é antes de tudo um dever-ser, um *Sollen*, e, por conseguinte, tão logo ele abarca um conteúdo formal, torna-se o princípio de uma tendência (*Streben*). Sabemos de que modalidades esse finalismo dinâmico se reveste nas três grandes formas do idealismo transcendental.

Na qualidade de finalismo radical, a concepção de Fichte, restituindo o *ato* sob a *forma*, fornecia um complemento necessário ao transcendentalismo estático; no entanto, por isso mesmo — conforme se queixou Kant a esse respeito —, ele vertia toda uma metafísica no âmbito da *Crítica*, que submergia e arrastava a *Crítica*.

Nisso não veríamos grande inconveniente. Uma "crítica" não tem necessariamente que opor um *veto* à metafísica: uma "crítica" nada prejulga sobre o valor absoluto de seu objeto; se, a partir dos pressupostos voluntariamente restritos que ela se dá, ela acaba por reconhecer a necessidade objetiva e fazer discernir as condições de legitimidade de uma metafísica, por que, a partir daí, ela não se apagaria, assim como desaparecem os andaimes provisórios? Ficará claro que as reservas metodológicas que ela se impunha não expressavam impotências reais da razão, isso é tudo.

Os grandes sistemas de panteísmo idealista alcançaram efetivamente a metafísica, não — conforme mostramos — a metafísica da "coisa em si" kantiana (julgada impensável, contraditória), mas a metafísica do sujeito transcendental. Ultrapassam o kantismo, embora procedam dele.

No entanto, essas esplêndidas construções racionais repousam, por sua vez, numa análise insuficiente das condições do "saber". Orgulho da razão, os sistemas panteísticos, no fundo, a diminuem, ao encurtar seu alcance natural;[35] dissemos como, em todos eles, o fermento do racionalismo atua em alguma medida — aquele racionalismo que pretende alçar o entendimento ao nível de uma razão transcendente, mas, na realidade, rebaixa a razão às proporções do entendimento.

Recapitulemos. O agnosticismo kantiano exigia sua própria superação; mas só podia ser superado pelo reconhecimento do papel especulativo da finalidade dinâmica; o idealismo transcendental pós-kantiano, que tomou essa via, não logrou abandonar o carril racionalista; por isso, embora represente o esforço construtivo mais gigantesco ousado pela filosofia, permaneceu impotente diante do enigma da razão superior.

Será que, para esse enigma, resta solução possível? Decerto: resta uma, que a filosofia crítica nunca se deu ao trabalho de examinar seriamente; e é uma mostra de lealdade tentá-lo, antes de nos resignarmos a desistir da partida pronunciando o "ignorabimus" irrevogável.

Essa solução possível, nós não a mantivemos zelosamente reservada, a fim de produzi-la aqui como um *deus ex machina*, o que teria parecido pouco leal para com nossos leitores; tampouco nos incumbe construí-la laboriosamente por nossa conta, o que pareceria, de modo legítimo, uma temeridade; ela existe: nós relembramos sua existência, "importuna, oportuna", desde as primeiras páginas desta obra. Antes mesmo de estudá-la de mais perto, já podemos dizer que ela é postulada logicamente por toda a filosofia moderna, mesmo por

aquelas filosofias altivas, "epígonos" do criticismo kantiano, que dissimulam, sob sua dialética suntuosa, um resquício persistente de indigência. O lugar permanece livre para uma filosofia que possuísse as vantagens do idealismo transcendental, sem compartilhar suas taras essenciais: para um finalismo racional, não racionalista; para uma epistemologia que reduza as pretensões ilusórias da razão, mas mantenha efetiva a supremacia desta última sobre o entendimento abstrativo.

O aristotelismo, preciso e completo — corrigido, por assim dizer, pelos escolásticos, e mais particularmente por São Tomás —, corresponde às condições postas aqui.

III

Essa é a tese a que aderimos, por mais exorbitante que deva parecer a alguns de nossos leitores. Queiram dignar-se a entender-nos bem.

A tradição escolástica não considerou — ou considerou sob outro ângulo — uma parte dos problemas que nos preocupam vivamente nos dias atuais. Além disso, a terminologia de que se serve, embora extremamente precisa e, no âmbito metafísico, superior, a nosso ver, à terminologia dos modernos, é atualmente um pouco ignorada fora dos meios eclesiásticos e quase não oferece, para a maioria de nossos contempo râneos, senão um interesse retrospectivo: será que tem chances de reconquistar o favor universal dos filósofos? Pode-se desejá-lo, mas é permitido duvidar; e isso não tem realmente uma importância capital, pois sempre haveria o recurso de encontrar, ou de criar, na linguagem moderna, equivalentes apropriados.[36]

Não poderia tratar-se, portanto, de riscar com um traço seis séculos de filosofia pós-medieval, como se não passassem de parênteses infelizes, em que o erro não teria sido compensado por progresso algum; tampouco de tentar a empreitada, absolutamente vã, de pensar a filosofia de hoje com um cérebro do século XIII ou de falar segundo o

Glossário de Du Cange. Ninguém imagina isso; ainda que o quiséssemos, aliás, não poderíamos ir contra a corrente da vida.

Em contrapartida, o que nos importa de fato nesta obra é saber se o fundo doutrinal do aristotelismo pode ou não, graças a elementos de valor permanente, esclarecer com luz decisiva a flutuação dos sistemas do passado, não menos que a atual barafunda das ideias filosóficas.

Que o tomismo, desconsiderada mesmo sua demonstração intrínseca, forneça um ponto de referência dominante, de onde se ordena com clareza o jogo das oposições e afinidades que preenchem a história da filosofia medieval e moderna, é o que acabaremos de mostrar, sob o prisma da epistemologia, neste *Caderno* V. Que essa mesma filosofia tomista permite igualmente envolver num só golpe de vista, firme e nítido, a multidão das tendências filosóficas do presente, e (mesmo que a coisa só tivesse um interesse metodológico) fornece-nos um *criterium* aplicável em toda parte, um princípio de ordem que ilumina o aparente caos, eis uma constatação que não somos os únicos a haver feito, mas que julgamos suficientemente importante para que seja consignada num *Caderno* VI.

IV

As observações anteriores estabelecem o *objetivo* e o *espírito* das páginas a serem lidas.

Teremos de: primeiro, depreender da metafísica tomista as linhas de destaque de uma teoria geral do conhecimento — melhor do que pudemos fazê-lo no *Caderno* I, em que ainda só considerávamos globalmente o problema do Uno e do Múltiplo. Segundo, nessa mesma análise da doutrina tomista, coletar, tanto quanto possível, os materiais de uma epistemologia conforme às exigências críticas modernas.

Desses dois objetivos coordenados, o primeiro nos impõe um método e uma aparência que quase não agradarão — infelizmente! — aos leitores apressados. Para fornecer a prova de nossas asserções

sucessivas, ver-nos-emos condenados a uma exegese literal de textos; e seja qual for nossa preocupação em evitar os prolongamentos ou repetições, será preciso nos resignarmos ao mínimo de minúcia, abaixo do qual uma apresentação exegética já não prova o que ela postula.

E como, ademais, fazemos uma exegese de textos escolásticos, é no modo de pensar escolástico que devemos antes de tudo voltar a mergulhar, para compreendê-los. Não gostaríamos, aliás, de insinuar que algumas preciosas ideias antigas, assim coleta das, possam trilhar seu caminho pelo mundo nas vestes um tanto antiquadas que nelas manteremos. Não escrevemos obra de propaganda.

À exegese exata de textos de São Tomás — que escolheremos exclusivamente entre os que refletem as linhas orgânicas incontestáveis de sua filosofia — acrescentaremos, como dizíamos, a pesquisa e a seleção de materiais suscetíveis de entrar numa epistemologia crítica, entendida no sentido dos modernos.

Será preciso acrescentar que não pensamos de forma alguma em atribuir ao Doutor medieval uma antecipação divinatória das preocupações e soluções do criticismo recente; e que pensamos ainda menos em imputar-lhe a ordenação que tentaremos das sólidas pedras de cantaria que ele nos deixou, quase inteiramente talhadas. Carregamos sozinhos a responsabilidade pela parte construtiva de nosso livro.

Não façamos crer, contudo, que nossas páginas se distinguirão por especial originalidade. Haverá uma única de nossas proposições que não se encontre, de modo formal ou equivalente, em algum escolástico, antigo ou moderno? Na verdade, como sabê-lo? Parece-nos provável, todavia, que formulamos poucas, pouquíssimas teses realmente novas.

Por isso, assumindo por nossa conta as imperfeições desta obra, rendemos a homenagem de tudo o que ela possa conter de útil e de

sólido aos filósofos escolásticos, escritores ou professores, nossos predecessores diretos ou simplesmente nossos ancestrais, graças aos quais nos sentimos inseridos na continuidade da grande tradição tomista. Aquilo que devemos a seus livros, ou a seu ensino (já longínquo), ou ainda a trocas estimulantes de pontos de vista,[37] quase não se presta à medição, mas deve ser considerável.

Observação. — As regras de bibliografia,[38] que tivemos de impor a nós mesmos para evitarmos estender nossos volumes mais do que o estritamente necessário, proíbem-nos de mencionar, seja para elogiá-los, seja para fazer-lhes algumas reservas, os trabalhos numerosos e não raro extensos dos escolásticos contemporâneos. Afastarmo-nos dessa norma, sob qualquer aspecto, implicaria, para sermos coerentes, no mínimo dobrar o número de nossas páginas. Ninguém há de se enganar — é o que esperamos — sobre os motivos, muito simples e evidentes, de nossa atitude. Esta, aliás, oferece ainda menos inconvenientes pelo fato de as obras mais consideráveis, que deveríamos haver citado, serem certamente conhecidas por todos os leitores de nossos *Cadernos*.[39]

LIVRO I

CAPÍTULO I: As duas vias da crítica

Embora a epistemologia dos antigos não tenha permanecido estranha a toda preocupação crítica, sua teoria do conhecimento procede de um ponto de vista distinto do da crítica moderna. É chegado o momento, para nós, de contrapor mais diretamente ponto

de vista a ponto de vista, a fim de notar as coincidências possíveis e as incompatibilidades, se houver.

Se considerada em suas grandes linhas, a história da epistemologia abrange um período preliminar e duas grandes fases sucessivas: uma fase metafísica e uma fase transcendental.

Após os tateios iniciais, o triunfo da escola socrática sobre os sofistas estabelece solidamente a inelutável *necessidade da afirmação*, na medida em que esta se confunde com a posição absoluta dos conteúdos de consciência, segundo a regra universal do primeiro princípio (o que é, é; ser e não-ser, considerados sob o mesmo aspecto, excluem-se).

O desafio direto da luta contra os sofistas havia sido, não tanto a verdade lógica, mas principalmente a emancipação do pensamento objetivo diante das incoerências materiais da linguagem: a partir daí, a versatilidade infinita das combinações verbais, que nem mesmo a contradição limitava, foi circunscrita por uma elementar e universal regularidade reconhecida nas combinações dos conceitos comunicados pelas palavras; foi preciso contar com a resistência insuperável de uma norma absoluta: *o ser*, implicitamente afirmado em toda parte em sua identidade consigo mesmo.[40]

Por mais prenhe que fosse de consequências, essa primeira constatação apenas preludiava o verdadeiro problema crítico, o problema da verdade: significava principalmente, contra os sofistas, que esse problema tinha um sentido, e mesmo, contra os sofistas posteriores, que esse problema se impunha e não tolerava abstenção, ἐποχή.

No entanto, reconhecer o direito do problema crítico de postular-se imperiosamente era, no fundo, reconhecer a existência de uma *verdade lógica*, a existência de um *conteúdo necessário* de nossas afirmações. Qual podia ser essa verdade? Qual devia ser esse

conteúdo? A tarefa de uma teoria do conhecimento consiste precisamente em resolver esse enigma.

A solução foi buscada sucessivamente em duas vias diferentes.

Os antigos inseriram a crítica do conhecimento na via *metafísica*. Perceberam muito cedo que o conteúdo bruto do espírito apresenta elementos contraditórios, que, portanto, não podem ser, indistintamente, objeto de afirmações legítimas; o problema se reduzia a introduzir, no conteúdo do espírito, as distinções e as graduações necessárias à salvaguarda do "primeiro princípio" normativo, satisfazendo ao mesmo tempo a necessidade absoluta e universal da afirmação. Essa crítica objetiva do conhecimento, quase acabada entre os gregos, alcançou seu ponto culminante no aristotelismo de São Tomás de Aquino. Essa foi a fase inicial da crítica do conhecimento.

A partir dessa fase objetivista, o esquecimento cada vez mais geral de alguns princípios fundamentais da síntese tomista provocou, por tabela, o desenvolvimento de uma segunda fase da crítica. Dissemos como, após as demolições do ockhamismo, a filosofia moderna, logrando dificilmente restaurar o equilíbrio do pensamento teórico pela via de uma crítica metafísica, foi levada a fazer tábua rasa do passado e a tentar a crítica radical "da própria faculdade de conhecer". Essa empreitada nova — preparada por Locke e Hume, de um lado, e por Descartes e Leibniz, de outro — recebeu de Kant sua organização definitiva. Estudamos, neste último,[41] a "crítica da faculdade de conhecer", que é uma crítica *transcendental* do objeto.

Crítica *metafísica* do objeto; crítica *transcendental* do objeto: devemos comparar mais minuciosamente entre si essas duas vias possíveis de uma crítica do conhecimento.

§1 — A crítica "metafísica" do objeto

Queiram se reportar ao *Caderno* I para o estudo detalhado dos fundamentos do realismo antigo. Contentar-nos-emos aqui em esboçar, em grandes traços, o essencial de toda a crítica metafísica (ou realista) do objeto.

1. Ela pressupõe, além dos dados quaisquer de consciência (uma matéria ou um conteúdo de consciência), o valor absoluto do "primeiro princípio" em sua aplicação a tais dados. Isso equivale à afirmação objetiva universal do ser ou, em outras palavras, à síntese necessária do ser e do dado afirmável.

2. Ela se desenvolve por uma diversificação progressiva dessa afirmação de ser, sob o controle constante do "primeiro princípio". Objeto algum participa, de direito, da afirmação objetiva geral senão na medida em que pode ser vinculado a um sistema ligado de conceitos: a coerência lógica dos conceitos expressa a dosagem necessária do ser nos objetos.

Ora, desde a afirmação dos dados mais primitivos, a coerência lógica parece comprometida: o Uno se avizinha do Múltiplo, o ser se sobrecarrega de não-ser. A crítica ontológica exige com toda necessidade um ponto de vista sintético, a partir do qual essa antinomia primitiva seja objetivamente superada. À falta de uma síntese puramente estática, que cedo ou tarde se mostra inconsistente, a síntese dinâmica pelo "devir" aparece como a única forma de conciliação dos termos opostos. No entanto, o próprio "devir" se define por uma oposição *entre ato e potência*; as proporções diversas do ato e da potência, escalonadas entre o ato puro e a pura potência, devem fornecer a tabela completa das categorias objetivas do ser, constituir o arcabouço de uma verdadeira πρώτη φιλοσοφία, no sentido de Aristóteles.

Essa repartição objetiva do ser diz respeito à totalidade do objeto possível de conhecimento e, por conseguinte, tanto ao objeto de conhecimento *reflexivo* como ao objeto de conhecimento direto. Ora, um conteúdo de consciência, seja qual for, a partir do momento em

que cai sob a reflexão, manifesta uma oposição entre objeto e sujeito, entre eu e não-eu. A reflexão, alcançando o *sujeito*, aí descobre um plano novo de objetividade: o sujeito que, por sua vez, tornou-se objeto. Queiram relevar esta nossa terminologia deselegante: diremos, portanto, que as determinações objetivas do conteúdo direto da consciência em geral se dividem em determinações *objetivo-objetivas*, ou cosmológicas, e em determinações *objetivo-subjetivas*, ou psicológicas.

Sob a reflexão, o conteúdo da consciência aparecerá, portanto, como algo que, ontologicamente, é ao mesmo tempo do âmbito do Eu e do âmbito do não-eu, isto é, como uma relação entre um sujeito real e um objeto real.

A partir daí (reserva feita à teologia natural, que pertence ao âmbito do conhecimento analógico), todos os problemas diretos da filosofia especulativa limitar-se-ão a descobrir uma forma lógica de equilíbrio dos elementos cosmológicos entre si, dos elementos psicológicos entre si e, por fim, dos dois grupos em sua relação mútua. O conhecimento regular do primeiro princípio e dos dados múltiplos terá feito com que se organizassem, lado a lado, uma metafísica do não-eu, uma metafísica do Eu e, por fim, uma teoria do conhecimento como relação entre o Eu e o não-eu metafísicos.

3. Uma "crítica do objeto", para ser completa e viável, deve além disso integrar, no sistema da razão, a *ação voluntária*. Em outros termos, uma crítica metafísica deve abranger a um só tempo a razão teórica e a razão prática.

Com efeito, entre os objetos da experiência interna, encontra-se, ao lado da posse especulativa, a ação propriamente dita, a que tende a realizar fins conscientes. Especulação e ação interferem perpetuamente uma na outra, uma preparando a outra, por turnos. Como reduzir à unidade lógica essa alternância entre saber e querer em nosso "devir" interno?

Aristóteles e São Tomás enfrentaram esse difícil problema. A análise dos dados de consciência nos revela, dizem eles, a indigência inicial de nossa atividade especulativa, dependente, para exercer-se, de uma matéria externa de conhecimento; por outro lado, mostra-nos nossa atividade prática toda empenhada em apreender essa matéria externa e dela se apropriar, para diminuir, em nossa faculdade cognoscente, a distância entre potência e ato e, assim, aumentando sem cessar a amplitude de nosso saber, fazer-nos tender de modo longínquo e indefinido para a plenitude de toda atividade teórica: a *intuição intelectual do ser*, a contemplação do supremo inteligível, τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ: "contemplatio optimi intelligibilis", diz São Tomás depois de Aristóteles.[42]

A unidade estabelecida por São Tomás entre especulação e ação é antes de tudo, portanto, a unidade concreta de um fim derradeiro, especulativo e absoluto, decifrado por nós no *movimento* que nos faz tender para ele. Visto que o termo derradeiro da ação é a contemplação, nossa ação voluntária realmente se torna, assim, o inteligível *in fieri*, o devir do inteligível em nós.

§2 — A "crítica transcendental do objeto" ou a "crítica da faculdade cognoscente"

Enquanto a crítica metafísica, seguindo o movimento espontâneo do espírito, afirma *de início* a realidade absoluta do objeto, ainda que precise retocar depois este último, subdividi-lo e distingui-lo em conformidade com as exigências mais severas da lógica analítica, a crítica transcendental interrompe *de início* o movimento do espírito, suspende a afirmação realista e isola, para considerá-lo depois, o conteúdo aparente da consciência. Seu ponto de partida não é um "absoluto ontológico", reconhecido de saída sob as aparências, mas uma diversidade ordenada de "fenômenos" contingentes, presentes no pensamento, e cuja relação eventual com um absoluto ontológico se trata precisamente de apreciar.

Na crítica transcendental, o "primeiro princípio" (o princípio de identidade) permanece inconteste, como *norma do pensamento*; na crítica metafísica, ele fornecia, ademais, diretamente, a *chave do real* (ontológico).

Além da norma lógica da identidade e da capacidade de receber dados fenomênicos (isso por si só não conduziria além do empirismo de Hume), uma crítica transcendental adota necessariamente outro pressuposto, cujo alcance compreenderemos se nos lembrarmos das páginas que lhe dedicamos no *Caderno* III: queremos dizer, a legitimidade de um *método transcendental de análise*.[43]

Com efeito, a nova crítica se gaba de definir o valor do objeto consciente por sua composição transcendental, isto é, pela relação de seus elementos constitutivos com as "faculdades" de que estes procedem. Aliás, uma "faculdade" nada mais é, aqui, do que um *poder de determinação a priori* do objeto. O método transcendental deve permitir o discernimento, no interior do objeto, do traço de semelhantes determinações.

Segundo Kant, possuímos, na "reflexão" sobre nossos conteúdos objetivos de consciência, o instrumento apropriado dessa tarefa. Isso porque a reflexão descobre, sob a unidade de todo objeto representado, um escalonamento de elementos complementares, tendo entre si, respectivamente, relações lógicas de determinável a determinante, de matéria a forma, de multiplicidade a unidade sintética: condições formais *a priori*, comandando-se uma à outra e, bem embaixo, matéria sensível. A matéria sensível aparece como uma condição restritiva, irracional, uma diversidade primitiva e extrínseca, que liga o objeto a determinada porção do espaço e a determinado momento do transcurso do tempo. Todas as condições formais, ao contrário, apresentam certo grau de generalidade, que as faz extrapolar o objeto particular e o momento presente; são condições *a priori*, unificadoras e universalizantes; elas o são com amplitude ainda maior pelo fato de se aproximarem mais de uma condição suprema; a unidade pura aperceptiva. Esta última, condição *a priori* de todo

"objeto" possível numa consciência, define para nós, em termos críticos, o puro "sujeito cognoscente", ao passo que as condições *a priori* subordinadas definem para nós apenas "faculdades" desse sujeito: entendimento categorial e sensibilidade.

Se a análise de Kant for exata, conhecer *objetivamente*, isto é, tomar consciência de qualquer coisa, como objeto, consiste, portanto, em determinar *a priori*, segundo condições formais cada vez mais gerais, um conteúdo material imposto de fora à nossa sensibilidade. Daí uma conclusão crítica fundamental: visto que, em crítica, aceitamos como dado inicial inevitável o "fenômeno consciente" ou o "objeto no pensamento", aceitamos por isso mesmo todas as suas condições de possibilidade, todas as suas "condições constitutivas" necessárias; e aceitamo-las — nem mais nem menos — tais como se revelam à análise do objeto. Se elas implicassem a existência objetiva de um absoluto, reconheceríamos esse absoluto; se elas manifestam tão somente relatividade ao fenômeno, tratá-las-emos como simples funções do objeto fenomênico.

Todo o valor do conhecimento teórico, no kantismo, está na dependência, portanto, do próprio valor da *análise transcendental* do objeto. No entanto, que confiança essa análise merece?

Fizemos com que se observasse, anteriormente,[44] que, aos olhos de Kant, a existência de "ciências puras" (como a matemática e a física pura) ou, mais geralmente, a existência de proposições sintéticas, universais e necessárias (juízos sintéticos *a priori*), fornecia, por assim dizer, uma garantia de fato à análise transcendental. Recusar os resultados desta última (queremos dizer: o caráter *a priori* de certas determinações do objeto) redundaria irremediavelmente em negar o valor apodíctico das ciências puras e em sacrificar toda universalidade e toda necessidade verdadeiras.

Está correto; mas um empirista fará esse sacrifício, sem, aliás, contestar teoricamente que a aprioridade da forma, no objeto

conhecido, deve ser o fundamento de toda proposição universal e necessária, se realmente se quisesse formular tais proposições.

Seria preciso, portanto, para impor a um empirista o procedimento da análise transcendental, fazê-lo admitir de início a existência de um conhecimento objetivo apodíctico: isso não seria tarefa fácil e exigiria, em todo caso, para ser bem-sucedida, um estudo analítico intenso dos conceitos e dos juízos. Compreende-se que Salomon Maimon tenha podido censurar Kant — erroneamente, aliás — de não haver refutado Hume.

Se, portanto, quisermos instituir uma crítica que não pressuponha, antes de qualquer investigação, o caráter universal e necessário de certas categorias de juízos sintéticos, teremos de mostrar, mais diretamente que pelo recurso às ciências puras, a intervenção de condições *a priori* na própria constituição de todo objeto.

Kant, depois de haver invocado, no "Prólogo" da *Crítica*, o fato dos "juízos sintéticos *a priori*" (que ele considera como dados irrecusáveis, cujos pressupostos lógicos restaria apenas avaliar), indica por sua vez, ao longo da *estética* e da *analítica*, uma demonstração mais direta de seu método transcendental.[45]

Ele se apoia neste princípio: de que toda diversidade unificada e, *a fortiori*, toda "síntese" propriamente dita, trai uma dualidade complementar de elementos constitutivos: um elemento múltiplo e um elemento unificador. Por exemplo, justaponhamos três ou quatro pontos no papel: esse grupo de pontos manifesta, ao lado de uma multiplicidade (cada um desses pontos, distributivamente), uma unidade (a justaposição espacial deles). Visto que o múltiplo, como múltiplo, não contém previamente em grau algum a unidade que o agrupa, o elemento unificador (aqui; o espaço, como possibilidade de justaposição desses pontos) não pode, portanto, ter sua origem na própria multiplicidade; ele é inicialmente independente dela — ele é, em relação a ela, logicamente prévio ou *a priori*. E assim se

raciocinaria sobre toda forma, relativamente a toda matéria, em seja qual for o plano de ser.

Ora, o objeto de nosso conhecimento sensível, dado de experiência direta, é incontestavelmente sintético: apresenta uma diversidade unificada. A análise reflexiva dessa diversidade consciente não nos permite prosseguir sua fragmentação abaixo da diversidade qualitativa das *sensações*; e constatamos que essa diversidade fundamental do aporte sensível apresenta, em nossa consciência objetiva, uma unificação em vários graus: *espaço e tempo — categorias e unidade aperceptiva*. Todas essas determinações unificantes são necessariamente *a priori* em relação à diversidade que elas unificam. O espaço e o tempo representam, portanto, condições do objeto imanente que não são restritas, por si, aos limites de *determinada* diversidade sensorial atualmente dada: caso contrário, elas se confundiriam pura e simplesmente com *essa* diversidade; as categorias representam condições objetivas (ou objetivadoras) cujo alcance, longe de limitar-se a *determinada* diversidade sensorial dada, nem é sujeita, por si, a nenhuma determinação temporal ou espacial; e a unidade aperceptiva — das quais as categorias são a expressão múltipla — estende-se, por sua vez, sem limite algum, ao objeto pensável em geral, ao "objeto transcendental" de Kant.

Não é evidente, e não pareceria que depreendemos, na sequência de Kant, toda essa hierarquia de condições *a priori* por um simples raciocínio analítico sobre os dados objetivados? Não pareceria que essa análise nada implica senão uma constatação mais atenta das oposições de unidade e diversidade presentes em nossa consciência em toda apreensão do objeto — constatação essa que se torna a de "funções *a priori*" (condições objetivas do ser? Ou condições subjetivas do conhecer?) tão logo admitimos que a unidade não deriva da diversidade como tal?

Na realidade, o procedimento da análise kantiana implica algo do que acabamos de dizer, mas é bem mais complexo e mais difícil de

justificar. Importa-nos muito afastar a própria sombra de uma ambiguidade.

Quando pretendo, com Kant, fazer a análise transcendental dos "dados objetivos", estaria considerando, nestes últimos, apenas seu aspecto estático de "representações", com exclusão de todo *fieri*, de toda atividade propriamente dita, que aí se poderia manifestar?

Suponhamos que seja assim: será possível para mim discernir, na "representação", dois aspectos: uma diversidade material e o agrupamento passivo, já efetuado (*in facto esse*), dessa diversidade, isto é, por assim dizer, uma matéria e uma forma, ambas concretamente dadas; no entanto, essa única constatação me faz parar o passo, encerrado em minha representação atual e concreta. Talvez eu pudesse, além disso, sem ultrapassar o ponto de vista estático, isolar ainda mais, um do outro, os dois aspectos: diversidade material e unidade de agrupamento; por exemplo, pensar uma forma de agrupamento de mesma ordem, dentro de outra diversidade material; eu assim obteria uma noção de agrupamento mais ampla que minha constatação primitiva de determinado agrupamento particular; e nada me impede, ao que parece, de alcançar assim, por abstrações sucessivas, noções formais cada vez mais gerais.

Será que isso já é fazer uma análise "transcendental"? De modo algum, pois se eu me ativer a esse procedimento, a generalidade crescente de minhas noções abstratas permanece exterior ao objeto dado: deve-se a meu poder, talvez arbitrário, de restringir a compreensão lógica dos objetos de meu pensamento, negligenciando um número maior ou menor de suas determinações. Para saber quanto valem, *como leis internas do objeto*, minhas abstrações superpostas, eu deveria estudar o valor objetivo de meu poder de abstrair, o que equivale a fazer uma análise transcendental do próprio objeto. A questão permanece integral.

Diferentes eram o sentido e o alcance que Kant, a julgar por suas próprias expressões, atribuía ao procedimento transcendental da

reflexão analítica. Esta não tinha de recortar arbitrariamente, mas realmente de *descobrir* os elementos estruturais do objeto de consciência; e o que ela tinha de revelar, no interior do objeto, não era um edifício de notas mais ou menos abstratas, mas uma relação de "condição *a priori*" a "condicionado", uma "informação" (não apenas uma "forma"), uma "síntese ativa" de fenômenos, uma "espontaneidade" em exercício — todas elas expressões que só oferecem sentido na ordem do dinamismo e da causalidade. Com certeza, um princípio dinâmico não pode surgir a nossos olhos, como por milagre, num objeto inerte, passivo, contemplado em si, segundo suas linhas puramente representativas. Descobrir aí um "condicionamento" de uma parte por outra é perceber outra coisa além da pura representação estática: queremos dizer, uma atividade verdadeira. Exatamente como, em mecânica, figurar um equilíbrio por um antagonismo de forças que se neutralizam é, querendo ou não, pressupor nos elementos do sistema "deslocamentos virtuais", atribuir ao sistema uma atividade interna. A "Analítica transcendental" kantiana pressupõe, portanto, que o objeto esteja presente em nossa consciência "dinamicamente", como um conjunto de "determinações" ou de "condições" que afeta ativamente uma matéria sensível, e possa ser reconhecido como tal.

E de fato, fora desse ponto de vista dinâmico, Kant, procedendo por análise lógica do objeto, não por análise psicológica do sujeito, não teria podido falar nem de "sujeito", nem de "faculdades". Isso porque um "sujeito transcendental", para o próprio Kant, é algo muito diferente de uma visão abstrata desprendida do objeto: o sujeito, na crítica, é uma realidade funcional, é o lugar da totalidade das determinações *a priori* do objeto; e as "faculdades" tampouco designam, para Kant, rótulos abstratos, recortados no objeto, mas grupos parciais de determinações *a priori* do objeto. Mais uma vez, tais definições carecem de base e até se tornam ininteligíveis, se a aprioridade formal, no objeto, não for entendida no sentido ativo, dinâmico.

No entanto, se o *a priori* for definido como uma "atividade" interior ao objeto imanente, como uma atividade que apreende o dado sensível e o torna "cognoscível em ato", a reflexão transcendental, que depreende o *a priori* do objeto, consistirá, portanto, em recuperar *a parte ativa do sujeito no objeto* (imanente). E quanto mais ampla for essa parte, mais o objeto conhecido aproximar-se-á da objetividade perfeita, aquela de uma intuição intelectual, em que, segundo Kant, o objeto será constituído totalmente pela atividade do sujeito.

Para bem entender Kant, é preciso especificar mais a natureza dessa atividade subjetiva, que se imiscui na constituição do objeto. Que ela realiza até certo ponto a noção de uma "causalidade formal", isso Kant assinalou de mil maneiras: sempre a unidade estará para a multiplicidade unificada na relação de uma forma com uma matéria. No entanto, isso ainda não é dizer o suficiente, talvez porque uma "forma", na terminologia usual, praticamente não significa nada mais que o revestimento imóvel da matéria, o vínculo já estabelecido em torno de uma diversidade: a forma de uma estátua nos parece fixada no repouso do mármore. Ora, a "condição formal *a priori*", desprendida pela análise transcendental, deve permanecer carregada de universalidade virtual e, por assim dizer, de uma significação "expansiva": é a "forma", sim, mas na medida que ela se impõe ativamente à matéria e já manifesta, por aí, que preexiste à matéria logicamente, que a extrapola, como condição permanente e dominadora.

Em linguagem escolástica, poder-se-ia dizer que a "causalidade formal" das condições *a priori*, no objeto imanente de conhecimento, não é um resíduo inerte, uma estrutura constatada e descrita, mas o investimento ativo de uma matéria cognoscível pela *finalidade interna*, pelo "devir natural" do sujeito. Para erigir-se em "objeto", a matéria do conhecimento deve primeiro deixar-se captar pela torrente que impele o sujeito para seu fim natural: o objeto, em nossa consciência, é, a bem dizer, aquela mesma apreensão de uma matéria sensível pelo movimento vital de nossa natureza intelectual.

Como reconhecer, no objeto imanente, a aprioridade assim definida?

Relembremos que o método transcendental, como método crítico, não deve estabelecer apenas o *fato* (nem mesmo apenas a necessidade particular) de um *a priori* nos objetos efetivamente presentes em nossa consciência, mas a *necessidade universal* desse *a priori* como condição de todo objeto possível (de um entendimento não intuitivo).

A simples "reflexão transcendental", constatação do *a priori* em objetos atualmente representados, ainda corresponde apenas à primeira dessas duas exigências; o *a priori* que ela detecta é uma condição de possibilidade deste ou daquele objeto singular, e a série desses objetos, aliás, pode alongar-se indefinidamente. Na melhor apresentação possível, a necessidade do *a priori* reflexivamente constatada não se estenderia, em direito estrito, fora dos limites de uma generalização indutiva.[46]

Kant quer mais. A relação necessária do *a priori* com os objetos deve aparecer, com uma evidência rigorosamente analítica, como constitutiva de todo objeto possível de nosso entendimento. Essa relação deve ser deduzida, portanto, do próprio *conceito* do "objeto de entendimento como tal" (objeto de entendimento não intuitivo, "objeto de experiência" no sentido kantiano), sejam quais forem as particularidades secundárias sob as quais esse conceito encontra sua aplicação na atividade psicológica. Reconhece-se aqui o procedimento da "dedução transcendental", coroamento indispensável do método transcendental.[47] Kant fazia uma dedução transcendental quando demonstrava não apenas que, *na realidade*, nossos conhecimentos objetivos são constituídos, nos juízos, por apreensão de fenômenos concretos sob uma função *a priori* de unidade e de universalidade, como também que, para falar de modo absoluto, um objeto que apresenta um conteúdo fenomênico (um objeto de entendimento) *só é possível* mediante uma função *a priori* de unidade e de universalidade. Uma vez estabelecida esta última demonstração, a experiência reflexiva do *a priori*, subsumida sob um princípio de necessidade racional, adquire um verdadeiro alcance *crítico*; isso porque então se

evidencia que o fato transcendental por ela expressado envolve uma condição de valor objetivo independente de toda contingência psicológica.

Não podemos insistir extensamente nessas questões de método, já tratadas em nossos *Cadernos* III e IV. Devemos assinalar sumariamente, todavia, a oposição e a solidariedade dos dois aspectos característicos da demonstração transcendental, primeiro porque eles dominarão fatalmente, dado nosso objetivo geral, todo o arcabouço deste volume; segundo porque acreditamos ser necessário relembrar aqui que o *a priori*, cuja dedução transcendental estabelece o elo racional com o objeto, é, sob novas propriedades lógicas, o próprio *a priori* que a simples reflexão alcança. Para que o método transcendental seja aplicável à crítica de nossos conhecimentos, é preciso, portanto — visto que toda aprioridade conota, numa condição formal, um caráter dinâmico —, que sejamos capazes de perceber, por reflexão, a atividade imanente de nosso pensamento no ponto preciso em que essa atividade impregna e põe em ato o elemento material de nossas representações; é preciso que toquemos o *intellectus in actu* em sua própria identidade com o *intelligibile in actu*; em outros termos, é preciso que o objeto pensado nos seja dado, diretamente, à reflexão, não como "coisa morta", mas como "algo que passa da potência ao ato", como fase de um "movimento" ou de um "devir" intelectual.

Será que a "reflexão" no-lo apresenta realmente assim? Será que ela nos faz perceber diretamente, no objeto imanente, o *ato* que o determina *a priori*, que lhe dá seu modo de objeto conhecido? Não perguntamos, evidentemente, se o sujeito tem intuição essencial de si mesmo como princípio metafísico de atividade, como causa ontológica; bastaria, para a análise transcendental kantiana, que o objeto imanente se revelasse à reflexão como exercício de uma atividade, não apenas como forma inerte.

Ora, é precisamente essa propriedade de recuperar o conteúdo da consciência, não mais como objeto externo nem como pura forma representativa, mas, ao menos em algum grau, como *ato* (do sujeito), é

precisamente essa propriedade que faz a diferença entre o conhecimento direto e o conhecimento reflexivo. Contemplar um objeto, concreto ou abstrato, não é uma reflexão; manter ou reconduzir uma representação ao foco da consciência ainda é tão somente um exercício secundário de atenção ou de memória objetivas: não é uma reflexão. A reflexão propriamente dita restitui a representação objetiva ao Eu, isto é, faz a representação mergulhar de novo na corrente de atividade de onde ela se destacava como objeto.

Por conseguinte, uma filosofia que admite, no homem, uma faculdade de reflexão capaz de perceber, *no objeto pensado, o sujeito em ato*, não poderia erguer nenhuma objeção de princípio (não falemos aqui do detalhe das aplicações) contra o procedimento da reflexão transcendental, entendido como acabamos de fazer. E, realmente, para negar esse poder de reflexão, seria preciso pretender que a consciência que temos incontestavelmente de nossos atos intelectuais se limita à consciência estática e descontínua de seus conteúdos sucessivos, com exclusão de toda consciência de atividade nessa mudança. E de onde nos viria então nossa ilusória noção de atividade interna?

Em suma, o pressuposto do método transcendental de análise parece ser este: que nossos conceitos objetivos nos sejam dados, na reflexão, como determinações ativas de uma matéria assimilada, como passagem de uma potência objetiva de determinação a determinações atuais; numa palavra, como o "movimento" imanente de uma faculdade cognoscente como tal. Somente nessa condição, de resto, a crítica transcendental de objeto constituiria verdadeiramente, como pretende Kant, uma "crítica da faculdade cognoscente", não um simples desmembramento abstrativo do objeto.

A percepção reflexiva do dinamismo interno do conhecimento tem tamanha relação com a intimidade da análise crítica que se experimenta certa decepção em constatar nesse ponto a oscilação, ao menos aparente, da doutrina de Kant. Oscilação esta que reaparece nos intérpretes do filósofo.

É claro, a relação dinâmica entre sujeito e objeto não passou totalmente despercebida a seus olhos. Quando, ao redigir a *Crítica da razão pura*, ele empregou palavras como estas: *princípio de determinação a priori*; *junção ou ato* ("que percorre, coleta e vincula uma diversidade empírica"); *vinculação* ativa ou vivida, anterior à *representação da vinculação*; *síntese* (postulada como "fundamento da unidade sintética"); *ação do entendimento* (*Verstandeshandlung*); *ato da espontaneidade* (do entendimento), etc., sua imaginação, se não seu pensamento reflexivo, era impregnado de dinamismo.[48] Por que ele não tirou todas as conclusões dessas premissas? Por que não procurou unificar, como Fichte, com base em uma pura atividade do Eu, de um *Sollen*, a razão especulativa e a razão prática? Dissemos em outras passagens que a *Crítica* kantiana nos parecia indecisa e incompleta nesse ponto, e que Fichte, não obstante os protestos de Kant, não estava inteiramente equivocado em acreditar que ele lhe dava continuidade ao desenvolver seus princípios implícitos. Kant ignorou o papel essencial que a finalidade ativa do sujeito desempenha na própria constituição do objeto imanente, e esse esquecimento imprime parcial impotência em seu método transcendental. Dir-se-ia que duas influências se combateram durante a preparação subconsciente de sua doutrina crítica. Por um lado, a própria força da evidência interna o arrasta para uma concepção dinâmica do conhecimento: todo o nosso conhecimento intelectual é medido por ele com base no ideal, inacessível, aliás, de uma intuição intelectual, inteiramente espontânea e integralmente produtora de seu objeto. Ele se situa então no ponto de vista do "ato": ato perfeito da possessão inteligível, e aproximações mais ou menos longínquas desse ato. No entanto, por outro lado, ao formular suas conclusões, ele parece recapturado pelo espírito estático e abstrato do racionalismo cartesiano-wolffiano, e novamente se encerra no rígido ponto de vista da "forma". Acreditaríamos então que, tomando como dado inicial a representação imóvel, encontrando-a hierarquizada, coordenada com outras noções e inserida nos juízos sintéticos *a priori*, unidades abstratas superiores, elas mesmas unificadas sob o tipo da apercepção pura, ele busca unicamente traduzir esse estado das coisas em símbolos lógicos que expressam o

alcance positivo e os limites de nossos conhecimentos. Nesse caso, a unidade aperceptiva, supremo princípio sintético, deixa de ser reflexivamente percebida como atividade determinadora: torna-se puro indício abstrato de unidade; assim também, as funções categoriais se enrijecem em âmbitos gerais; e o problema inteiro do conhecimento se encolhe nos termos de um simples problema de unidade formal. No entanto, será que o objeto — mesmo o objeto fenomênico kantiano — é explicável por sua simples unidade formal? Pode-se duvidar a respeito: isso porque um objeto não figura apenas, em nossa consciência, como "essência formal" (lógica, ideal), mas também — justificadamente ou não, pouco importa — como relacionado a um "em si" oposto ao sujeito; será possível explicar, por simples encaixe de unidades, esta última característica? Problema difícil, que deverá reter seriamente nossa atenção.

Conforme se insista em uns ou outros modos de expressão empregados por Kant, far-se-á com que a *Crítica* retroceda para a ideologia racionalista — aquele dogmatismo das essências formais, declaradas objetivas ("possíveis") unicamente pela consideração da unidade lógica delas — ou com que se encaminhe para uma teoria do conhecimento cujo núcleo central seria a intuição de um "movimento" ou de um "devir" imanente, isto é, de um estado dinâmico do objeto dentro do sujeito.

Nessa última via de evolução da *Crítica* kantiana se encontram Fichte e Schelling, cujos sistemas imponentes ainda sacrificam muito ao ídolo da abstração, e, mais perto de nós, sem filiação histórica exclusiva, o Sr. Bergson, cuja análise maleável desmonta o artifício de nossa inteligência para aí descobrir, sob as abstrações, o progresso ininterrupto do devir, de um devir vital, que poderíamos apreender a partir de dentro.

Nesta etapa terminal, a crítica do conhecimento já seria metafísica, independentemente do que essa metafísica possa ser e valer.[49]

Se não estivermos enganados, agora poderão ser percebidos os pressupostos que devem fundamentar, a nosso ver — e independentemente de qual tenha sido o pensamento histórico de Kant — uma *Crítica transcendental do objeto*, ou, o que é equivalente, uma *Crítica da faculdade de conhecer*. São eles, além dos dados objetivos considerados como fenômenos, e do "primeiro princípio" usado como norma reguladora do pensamento, o poder de surpreender os dados no próprio ato que os objetiva em nós, não apenas segundo seu modelo representativo. Chamaremos a esse poder: "reflexão transcendental" ou faculdade de "análise transcendental". À falta dessa "análise transcendental", poder-se-á empreender uma divisão cada vez mais abstrata dos próprios dados, mas não, propriamente falando, uma crítica das faculdades.

§3 — Comparação das duas críticas, metafísica e transcendental

Essa comparação já está feita, amplamente, no duplo esboço anterior. Contentar-nos-emos em enfatizar um traço, que marca bem a atitude inicial de cada uma das duas críticas.

Os antigos foram objetivistas porque se situaram de saída, consciente ou inconscientemente, numa *perspectiva finalista*. Ater-se firmemente ao "primeiro princípio" como princípio ontológico era recusar-se a admitir que um dado qualquer de consciência pudesse permanecer totalmente indeterminado diante da afirmação, prelúdio da ação. "Tu *ages*", replica Aristóteles ao Sofista, "visto que debates; aliás, o que é a vida do homem senão uma ação contínua, regulada por temores e desejos? Deixar de agir seria deixar de ser homem. No entanto, ao agir — isto é, ao reagir a todos os pensamentos — não te cansas de confessar que *afirmas* e, ao afirmar, postulas a cada vez uma relação estável entre o que afirmas e o *ser*: reconheces, portanto, querendo ou não, uma aplicação necessária e universal do primeiro princípio, no sentido ontológico deste último".

Isso equivale a dizer que nossos conteúdos de consciência sempre têm algum grau de realidade objetiva, porque se inserem inevitavelmente, de uma maneira ou de outra, na finalidade absoluta que anima nossa ação. O objeto se revela como "ser" na medida em que se impõe como "fim".

A "crítica metafísica do objeto" aborda este último, portanto, sob o ângulo da finalidade necessária, e só pode postulá-lo numa afirmação absoluta. No entanto, após esse primeiro procedimento, volta atrás, já menos despreocupada com a *forma* particular do objeto afirmado: analisa a forma (a essência) e, proporcionalmente, gradua a afirmação, isto é, escalona o ser. Todavia, a crítica da forma aqui se desenvolve sob a égide da afirmação prévia, absoluta e universal, de ser. Por isso, dizemos que essa crítica é metafísica; ela postula diretamente o objeto como objeto em si, toma posição diante dele de uma vez por todas; e só então, nessa perspectiva de absoluto, analisa-o e retoca-o de fora, dialeticamente, segundo a norma de identidade — sem a preocupação de penetrar a gênese constitutiva do objeto no pensamento, até o momento em que o problema genético virá se impor pelo prisma da psicologia racional. Enquanto isso, com a serenidade de um realismo seguro de ser bem-sucedido, ela testa os conceitos e encaixa-os uns nos outros, como uma criança aproxima as peças de um jogo de construção sabendo antecipadamente que elas têm uma forma de ajuste: graças à afirmação ontológica original, todo o problema metafísico reduz-se a descobrir um estado de equilíbrio lógico para os elementos dados.

Esse já não é o caso na crítica *transcendental* do objeto, que constitui, a bem dizer, a crítica moderna do conhecimento.

Ela também procede por reflexão, mas, ao contrário da crítica objetivista, segue diretamente, recuando, a inclinação natural do espírito humano. Suspende a afirmação primitiva absoluta *de ser* para examinar em si mesmos os conteúdos da consciência e analisar as condições que os constituem em objetos conhecidos. Todo o interesse se concentra primeiro, para a crítica transcendental, na *gênese interna*

do objeto como objeto, no *fieri* do objeto imanente, na medida em que esse *fieri*, longe de ser um encadeamento de momentos psicológicos, encerra as condições absolutas e universais de possibilidade dos objetos em geral: isso porque a estrutura necessária do objeto imanente e a origem respectiva desses elementos constitutivos devem entregar o segredo de seu *valor* lógico.

Aqui, aliás — lembremo-nos — uma alternativa se apresenta: ou a análise estrutural do objeto como tal aí mostra apenas formas abstratas, que, em virtude de sua própria abstração crescente, extrapolam-se e sobrepõem-se logicamente, na imobilidade própria dos encaixes puramente especulativos: nesse caso, a crítica transcendental — será ela ainda uma crítica transcendental? — não nos levará além de um fenomenalismo mais ou menos sutil; ou então — esse é o segundo termo da alternativa — a análise do objeto aí revela à reflexão direta, reforçada por uma verdadeira redução racional, uma potência ativa de unificação, um dinamismo, uma espontaneidade, portanto, um sujeito em ato: nesse caso, como dissemos antes — e teremos de demonstrar expressamente perto do fim deste *Caderno* — a crítica transcendental só se concluiria legitimamente pela aceitação racional da finalidade, reveladora de um Ser absoluto. Kant, o paciente iniciador, seria completado, em vez de refutado.

Em resumo:

1. O dado inicial de toda *Crítica* são os objetos presentes na consciência, submetidos, como tais, a um exame reflexivo;

2. A crítica ontológica dos antigos parte dos "objetos" considerados segundo a plenitude da objetividade deles, isto é, postulados de modo absoluto, como *fins* eventuais (coisas), e daí procede à classificação teórica de suas *formas* (essências, definidas através dos fenômenos sensíveis). Ela se dá um *absoluto objetivo* e a ele vincula um *relativo*.

3. A crítica transcendental dos modernos parte também dos objetos, mas de início os considera, precisivamente, segundo suas "formas" (como fenômenos). Se essa crítica se empenhasse em justificar, mais completamente ainda do que o faz, a significação objetiva de que os fenômenos se revestem na consciência, ela deveria (nós o mostraremos) reencontrar, sob a própria *forma*, a afirmação de *fins*. Pelo *relativo*, presente na consciência, ela descobriria o *absoluto ontológico*.

4. A crítica antiga se confunde com a sistematização metafísica e só se conclui com ela: é a *via longa* da crítica; no entanto, é também, a nosso ver, seu *procedimento natural*.

5. A crítica moderna pretende depreender primeiro, das condições internas do conhecimento, o método essencial e os pontos de partida necessários de toda metafísica. Constitui uma epistemologia preliminar à metafísica, uma metafísica em potencial: é, pode-se dizer, o *atalho* da crítica. Repousa, aliás, num *artifício de método*: o ponto de vista fenomenológico — artifício legítimo, mas que se autodestrói, evidentemente, tão logo conduz a que se reconheça a afirmação metafísica sob os fenômenos. Ora, acreditamos que ele pode conduzir até aí.

6. Esses dois métodos críticos, ao abordar, sob ângulos complementares, o mesmo objeto total, devem no fim, se levados a fundo, fornecer conclusões idênticas; isso porque a crítica antiga afirma de saída o objeto ontológico, que *inclui* o sujeito transcendental; e a crítica moderna se atém ao sujeito transcendental, que *postula* o objeto ontológico.[50]

Se for verdade — essa é nossa tese neste volume — que *a crítica ontológica e a crítica transcendental*, embora diferentes segundo o ponto de vista pelo qual consideram primeiro o objeto conhecido, convergem de direito para um mesmo resultado final — uma metafísica dinamista — impõe-se a conclusão, ao que parece, que de

uma crítica a outra devem existir correspondências estreitas, que permitem tratar uma delas como simples transposição da outra.

Mas qual será a chave dessa transposição?

A crítica transcendental analisa as determinações *a priori* do objeto imanente do conhecimento. Tais determinações (funcionais, modais ou quaisquer outras), não sendo equivalentes a nada, caem igualmente na órbita da crítica metafísica: devem, portanto, ter algum lugar no sistema das realidades. Adivinha-se facilmente onde elas aí se encontrarão. Em metafísica, o sujeito cognoscente é, ele próprio, posto como objeto diante do espírito: o metafísico fala do sujeito e do objeto imanente como de um sujeito ontológico e de sua modificação real, esta última dependente, aliás, quanto à sua forma particular, de um "objeto em si" não menos real que os dois termos anteriores. No âmbito em que a *Crítica* kantiana, aquartelada no interior do objeto imanente, descobre, abstendo-se de toda afirmação ontológica, a "determinação *a priori* de uma matéria dada, num objeto conhecido", a metafísica formulou, há séculos, o problema mais complexo, mais abrangente, porém paralelo, da "causalidade recíproca do sujeito numênico e do objeto em si na produção do ato imanente do conhecimento objetivo".

Esse problema constitui o tema fundamental da *metafísica do sujeito cognoscente*, parte notável da psicologia tradicional.

E se quisermos, ultrapassando o kantismo, reunir numa mesma justificação crítica a razão especulativa e a *razão prática*, é ainda *em psicologia* metafísica, no capítulo consagrado desde sempre às relações da vontade e da ação com o conhecimento, que encontraremos, entre os antigos, essa questão examinada, mais ou menos completamente, em linguagem ontológica.

As soluções — antiga e moderna — tornar-se-ão comparáveis, contanto que se transponha a linguagem metafísica em linguagem

crítica, e inversamente. A *lei dessa transposição* poderia ser circunscrita na seguinte formulação:

O método transcendental de análise do objeto é um método precisivo, não exclusivo. No objeto do conhecimento espontâneo, ele considera *apenas* a influência direta das faculdades que erigem este último em objeto conhecido. Ou seja, *em linguagem kantiana*: considera o *a priori* constitutivo do objeto — ou ainda: as condições transcendentais de possibilidade do objeto (por oposição à sua condição empírica, o dado sensível). Isso equivale a dizer, *em linguagem escolástica*: ele considera o "cognoscível em ato" segundo as condições que o constituem em sua "atualidade cognoscível" — ou, então, conforme o "cognoscível em ato" seja identicamente o "cognoscente em ato" —; ou ainda: segundo a prioridade funcional (aspecto limitado da prioridade metafísica) das faculdades cognoscentes sobre as operações objetivas delas.

Não insistamos mais, porque teremos a oportunidade de detalhar, ao longo dos próximos capítulos, essa correspondência entre *o a priori crítico*, revelado no objeto imanente por reflexão e dedução transcendentais, e *o a priori metafísico* das faculdades, concluído logicamente a partir das operações delas.

LIVRO II: TEORIA DO CONHECIMENTO NO ÂMBITO DA METAFÍSICA TOMISTA

Preliminares

A filosofia de São Tomás de Aquino permanece por inteiro na esteira da filosofia antiga, mais particularmente do aristotelismo. A maioria dos pontos de vista cuja significação crítica teremos de destacar não pertence propriamente à Idade Média; aí receberam, todavia, não apenas novas aplicações, como, não raro, especificações necessárias ou complementos preciosos.

São Tomás não escreveu uma epistemologia; nem sequer publicou uma exposição sistemática de sua filosofia. A *Suma contra os gentios*, por vezes chamada de *Suma filosófica*, é antes de tudo um tratado de apologética religiosa. As *Quaestiones disputatae* tocam várias questões de pura filosofia. Nos *Comentários sobre as sentenças* e na *Suma teológica*, o pensamento filosófico, vivo em toda parte, adapta e restringe suas próprias manifestações ao âmbito do ensino dogmático. Restam, como obras de filosofia pura, os *Comentários sobre Aristóteles* e certo número de *Opúsculos* particulares.

No esboço que se seguirá, quase não empregaremos os *Opúsculos* especiais, vários dos quais são de autenticidade contestável ou data incerta[51] — obra inicial, magistral, decerto, mas que apresentou aqui e ali soluções abandonadas ou explicitadas em obras ulteriores. Ocasionalmente, indagaremos os *Comentários sobre Aristóteles*, sobretudo o importante *Comentário da metafísica*: é preciso observar, todavia, que São Tomás aí se apaga quase por completo, por trás do texto que ele interpreta. Restarão, como base principal de investigação, as obras inteiramente pessoais da plena maturidade, isto é, antes de tudo, as *Quaestiones disputatae*, os *Quodlibeta*, as duas *Sumas* e o *Compendium theologiae*. A filosofia aí se encontra geralmente em segundo plano, mas mesclada a toda a trama da apresentação. Ela aí transparece, sob expressões ocasionais e fragmentárias, como uma filosofia habitual e vivida, preexistente, perfeitamente estruturada, no espírito do teólogo que dela se serve para a elaboração do dogma.[52]

Como depreender, em seu encadeamento natural, e na medida em que ela diz respeito ao problema epistemológico, essa filosofia latente?

Nossa investigação será necessariamente um pouco densa. Pedimos ao leitor que queira aí se orientar facilmente que não desdenhe a ajuda proporcionada pelos títulos e subtítulos.

Em poucas palavras, eis a ordem de prosseguimento deste livro II.

Entendido está que, até o livro III, analisamos e interpretamos São Tomás; com ele, estabelecemo-nos de início e permanecemos constantemente no terreno metafísico.

Uma teoria do conhecimento, desenvolvida no âmbito do realismo ontológico, vale absolutamente e comanda uma epistemologia propriamente dita, *com esta única condição*: que toda afirmação relacione seu conteúdo de modo válido e necessário ao absoluto do ser ou, mais sucintamente, que um conhecimento puramente fenomênico seja impensável e impossível. Esse pressuposto realista geral é o pressuposto natural de todos os nossos assentimentos espontâneos; adotá-lo sem justificação lógica, como ponto de partida de um sistema reflexivo de nossos conhecimentos, não implicaria, decerto, nenhum absurdo e poderia até ser defensável por motivos metarracionais; no entanto, isso seria aquilo que se convencionou chamar de dogmatismo; buscar para isso, ao contrário, uma justificação lógica é aceitar conferir à construção metafísica uma base crítica.

Na seção I, que ainda constitui apenas um preâmbulo, examinaremos a *base crítica* geral da metafísica de São Tomás. Quando tivermos mostrado, por esse exame prévio, que todos os nossos juízos, sejam quais forem, apresentam uma significação ontológica e participam de uma Verdade absoluta, restar-nos-á — e será essa a parte mais pesada de nossa tarefa — determinar essa significação ontológica, medir essa participação da Verdade absoluta.

Na seção II, duas linhas de pesquisas serão ordenadas para esse fim:

1. De início, visto que a *relação da verdade* deve inserir-se no sistema do ser, indagaremos até que ponto uma "metafísica do conhecimento" é possível. Aquela proposta por São Tomás permitirá que situemos

exatamente a verdade própria do intelecto humano e que a vinculemos à função psicológica do *juízo* (seção II, cap. 1).

2. Isso não basta, porém, para nosso desígnio. A fim de medir a verdade do juízo, uma análise detalhada dos elementos constitutivos — materiais e formais — deste último se torna indispensável. Estudaremos sucessivamente, portanto, esforçando-nos para definir a influência possível deles na significação objetiva do juízo, os "termos do juízo", isto é, os *dados sensíveis* (cap. 2) e os *conceitos* (cap. 3 e 4) — depois, os elementos "formais" do juízo, isto é, a *unidade sintética* dos termos e a *afirmação* (cap. 5).

Teremos assim estabelecido um vasto canteiro de obras, em que os materiais muito ricos, fornecidos por São Tomás, estarão devidamente classificados e até, quando oportuno, serão comparados com os materiais análogos empregados pelos filósofos críticos. E mais: a análise desses materiais já nos terá revelado, em todo juízo, a afirmação implícita das grandes linhas da metafísica tradicional, inclusive a existência do Ser transcendente.

Será que teremos chegado, assim, ao final de nossa tarefa? Ainda não. Teremos de fato constatado que a verdade objetiva se revela a nós somente no juízo, e que o próprio juízo contém a afirmação implícita da Verdade absoluta. Deus. Mas qual é o valor lógico dessa afirmação transcendente? Valor subjetivo? Decerto e em todo caso, se cada conhecimento de objeto se acompanha, em nós, por necessidade psicológica, de uma afirmação implícita transcendente. Valor objetivo? Seria preciso, para estabelecê-lo, que a necessidade psicológica da afirmação transcendente fosse ao mesmo tempo uma necessidade lógica, isto é, que essa necessidade aparecesse não apenas como condição concomitante ou subsequente de toda afirmação de objeto, mas como a própria condição que torna objetiva toda afirmação de objeto. Só então, com efeito, negar a realidade transcendente ou duvidar dela (isto é, admitir a possibilidade de ter de negá-la) conteria uma contradição lógica.

Isso é o que nos propomos demonstrar (sempre nos apoiando em princípios tomistas) na seção III, intitulada: *Dedução da afirmação ontológica* (seção III, cap. 1 a 5).

Aqui, sobretudo, o papel especulativo da finalidade, já assinalado em outros lugares, reterá nossa atenção. Estas últimas etapas de nossa demonstração — seria demasiado longo e ocioso detalhá-las desde já — escalonam-se através da região do dinamismo intelectual. Ainda que não nos conduzissem ao objetivo desejado, nem por isso seriam desprovidas de interesse, porque nos obrigarão a explorar, na esteira de São Tomás, as relações entre inteligência e vontade, revelando-nos assim o elo racional — demasiadamente ignorado no kantismo — entre especulação e ação.

Por fim, depois de haver concentrado em poucas palavras nosso raciocínio epistemológico (cap. 5) e comentado, para especificar seu alcance, algumas analogias reais ou aparentes entre a teoria tomista do conhecimento e a teoria kantiana (cap. 6), teremos extraído — acreditamos —, da "crítica metafísica do conhecimento", todos os ensinamentos gerais que ela pode nos conceder. À luz de tais ensinamentos, teremos então o direito de nos perguntar se a via "transcendental" da *Crítica* não levaria, talvez, mais longe do que Kant o supunha. Novo problema, que será objeto do livro III.

SEÇÃO I

CAPÍTULO ÚNICO: Preâmbulo crítico

§1 — A atitude crítica inicial

Já sabemos[53] que a atitude crítica não era estranha a São Tomás, assim como tampouco o foi a Aristóteles. A distinção entre "modus rei" e "modus intellectus", introduzida por ocasião dos universais, bastaria para mostrá-lo. No entanto, será que São Tomás — imbuído do realismo metafísico tradicional — era capaz de formular o problema crítico, se não em todos os seus refinamentos, ao menos em toda a sua amplitude? Vários textos levam a crer que ele emprestou de seu predecessor grego um senso crítico muito mais radical do que se costuma supor.

Por exemplo, no *Comentário sobre a metafísica*,[54] retoma por sua conta a ideia aristotélica de uma "dúvida metódica universal".

A dúvida metódica universal em São Tomás. — Por seu impulso natural, o espírito humano decerto vai adiante, sem hesitação, à conquista do ser; no entanto, se quiser avaliar a direção e o termo de seu movimento, terá de extrair-se desse mesmo movimento por reflexão e examiná-lo como que de fora; terá de pôr em questão os assentimentos espontâneos, considerar os prós e os contras, em suma, "duvidar" com dúvida metódica... Caso não pratique primeiro essa dúvida metódica, o espírito, em busca da verdade, avança às cegas e

corre o risco, após a etapa transposta, de nem mesmo saber se deve permanecer lá ou esforçar-se num impulso para mais longe:

> Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur iis qui nesciunt quo vadant [...]. Deinde [...] sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat, sequitur quod quando pervenit ad locum quem intendebat, nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundum, ita etiam, quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam, et quando non.[55]

Se a verdade buscada for universal, a dúvida metódica terá de ser, da mesma maneira, universal. Por isso, a fim de fundamentar solidamente uma "filosofia primordial", serão postos em questão os próprios princípios do ser e a verdade como tal. "Cujus ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulari ter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare; sed ista scientia [metaphysica] sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate".[56]

Não se poderia afirmar, em termos mais claros e mais simples, que uma metafísica, sob pena de ser incuravelmente dogmática, deve começar por uma crítica geral do conhecimento, isto é, por um exame reflexivo e sem preconceitos do movimento espontâneo que impele o espírito para aquilo a que chamamos "o verdadeiro". O pensamento reflexivo não se autorizará juízo de valor senão em consequência de seu exame: nesse ínterim, abstém-se, aquartela-se voluntariamente na dúvida, para testar-lhe a possibilidade ou impossibilidade lógica.

Não é essa, também, muito exatamente, a atitude inicial de toda crítica moderna do conhecimento? A crítica pode desembocar na negação ou no ceticismo, tanto quanto na afirmação: contudo, sempre se inicia pela consideração inteiramente desapegada e totalmente expectante da atividade espontânea do espírito: "dúvida universal", metódica e provisória, sobre o objeto absoluto de nosso pensamento.[57]

Comparação com a dúvida cartesiana. — Entre a dúvida metódica aristotélica e a de Descartes, a analogia é real, mas não total.

Descartes se empenha em duvidar tanto quanto pode, isto é, tão vigorosa e amplamente quanto se pode estender a possibilidade direta da dúvida, e sem se dar muito ao trabalho de estimar o valor intrínseco de suas razões de duvidar; seu objetivo é alcançar num salto a rocha firme de uma "verdade" evidente — evidente o bastante para aparecer como indubitável de todos os pontos e para servir de base sólida à reconstrução sistemática de uma filosofia.

Em Aristóteles e São Tomás, a dúvida metódica é também o questionamento, diante da razão reflexiva, do objeto de que se pretende adquirir um conhecimento científico: por uma ficção de método, abstemo-nos provisoriamente de conferir a esse objeto qualquer assentimento; tratamo-lo "ad modum quaestionis solvendae"; indagamos seus pormenores, sopesamos as razões que parecem militar por ou contra seu valor. Essa atitude, aliás, é aqui mais exclusivamente negativa e expectante que em Descartes; não exige um esforço artificial para duvidar positivamente, mas apenas a reserva imparcial que convém ao exame objetivo de uma causa; é menos uma dúvida, a bem dizer, que uma suspensão momentânea de juízo para que haja tempo de considerar a hipótese da dúvida: "considerando dubitationem"; embora o recurso ao tribunal da reflexão suspenda provisoriamente todas as prerrogativas da razão espontânea, tais prerrogativas serão reconhecidas sem chicana tão logo seu fundamento apareça. São Tomás duvida menos seriamente que Descartes: em contrapartida, duvida mais universalmente, e isso é de maior relevância: o objetivo de São Tomás não é, como o de Descartes, apreender o quanto antes, entre outras "verdades" possíveis, uma verdade privilegiada, indubitável e bem definida, passível de servir de ponto de partida construtivo: seu desígnio, menos particularizado, oferece mais alcance real e — perdoem-nos o paradoxo — mais "modernidade" intrínseca: isso porque se trata, nem mais nem menos, de instituir uma crítica geral do verdadeiro como tal. Por isso, os primeiros resultados obtidos pelo procedimento da dúvida metódica serão diferentes no tomismo e

na metafísica cartesiana: aqui, a evidência intuitiva do *Eu* ontológico (será que não ficaremos aí prisioneiros?); lá, a necessidade objetiva do *Ser*, em geral.

§2 — O absoluto, posto em toda aplicação do primeiro princípio

O ponto de vista dominante e os fundamentos primordiais da epistemologia tomista são emprestados de Aristóteles. Embora já tenham sido foco de nossa atenção em várias ocasiões, em nossa apresentação histórica do realismo antigo, temos de voltar a eles para bem mostrar que a afirmação metafísica, em São Tomás, deriva de princípios perfeitamente razoáveis, não apenas daquele objetivismo dogmático e instintivo, que muitas vezes, talvez um pouco generosamente, se atribui à Idade Média.

Inanidade das soluções parciais do problema da verdade. — Antes de tudo, São Tomás vê claramente que o problema da verdade não comporta soluções parciais. As investigações mais conscienciosas sobre a verdade desta ou daquela categoria de objetos permanecem estéreis e até falaciosas enquanto negligenciam o objeto universal, o *ser*.

Os antigos filósofos despenderam tempo para penetrar até essa raiz profunda de todas as coisas:

> *Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis.*[58]
>
> No início, pouco apurados como ainda o eram, não reconheceram outros seres além dos corpos, os objetos sensíveis. Aqueles entre esses filósofos que admitiam o movimento dos objetos sensíveis o limitavam a um pequeno número de acidentes, por exemplo, à densidade maior ou menor, ao agrupamento ou à dispersão. Supondo

> incriada a própria substância dos corpos, atribuíram causas às mutações acidentais: a amizade ou a discórdia, o νοῦς imanente e outros princípios desse gênero. Depois, o problema foi levado mais a fundo: distinguiu-se, pela razão, entre a matéria, julgada incriada, e a forma substancial; e descobriu-se que os corpos estavam sujeitos a transmutação segundo formas essenciais. Os filósofos chegaram a postular algumas causas mais gerais dessas transmutações substanciais, tais como o movimento circular oblíquo [espiral?], segundo Aristóteles, ou as ideias subsistentes, segundo Platão [...]. No entanto, uns e outros ainda consideravam o ser sob um aspecto particular: este ser ou aquele ser, este ou aquele tipo de seres: só podiam atribuir às coisas, portanto, causas particulares [...]. Outros, por fim, souberam elevar-se a ponto de considerar *o ser como ser* e de pesquisar o princípio das coisas, não mais na medida em que são estas ou aquelas, mas simplesmente na medida em que *são*.[59]

Somente estes últimos postularam realmente o problema da verdade: pois o verdadeiro e o ser são correlativos: "Unumquodque, sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem".[60] Por isso, é à "filosofia primordial" — que trata do "ser como tal" — que pertence o problema da verdade como tal: "Ipsa [philosophia prima] est maxime scientia veritatis".[61]

A afirmação necessária do ser. — A dúvida metódica mais universal e radical — ou, em outros termos, a primeira questão crítica que se apresenta — deve relacionar-se à *existência do verdadeiro*, ou, o que é equivalente, à *verdade do ser*.

Ora, o que podemos constatar a esse respeito?

"Veritatem esse, in communi, est per se notum".[62] Que haja o verdadeiro, em geral, isso se impõe inevitavelmente a nosso espírito, é de uma evidência absolutamente impositiva. Sabe-se que, na pena de São Tomás, a expressão "per se notum" se aplica a toda proposição que impõe certeza absoluta pelo mero conhecimento de seus termos.[63]

Como mostrar que a proposição "Veritas, in communi, est" goza dessa evidência direta? São Tomás admite o perfeito rigor do raciocínio seguinte, posto por ele nos lábios de alguém que objeta (a propósito de outra coisa, aliás): "Veritatem esse, est per se notum, quia, qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit".[64]

Sublinhemos o sentido geral dessa saída sutil, que, sob a aparência de uma redução ao absurdo, nada mais é, no fundo, do que a constatação de uma "necessidade transcendental": a relação de verdade é inerente ao pensamento objetivo, porque, negada, renasce da própria negação. No momento em que vós dizeis: "Não existe verdade", afirmais implicitamente a concordância entre vosso pensamento atual negador e certa desarmonia objetiva, que supondes existir entre o pensamento em geral e as coisas: ou seja, afirmais a existência de uma relação de verdade no próprio ato pelo qual pretendeis negar universalmente essa relação.[65] A menos que vos abstenhais de qualquer ato objetivo de pensamento (afirmação, dúvida ou negação) — o que é perfeitamente impossível —, sustendes, querendo ou não, que a verdade não é palavra vã.

No entanto, isto é prenhe de consequências. De fato, reconhecer uma relação da verdade é admitir, fora de vosso pensamento atual e subjetivo, "algo" que o "controla", uma norma diante da qual ele é, inelutavelmente, verdadeiro ou falso. Em outros termos, não apenas quando afirmais o que quer que seja, mas também quando acreditais emitir uma dúvida universal, ou uma negação total, opondes o ser ao pensamento atual, o *absoluto ao relativo*.

Nosso espírito é radicalmente incapaz de pensar o nada absoluto, porque é incapaz de assumir uma postura, seja de pura negação, seja de nolontade pura; no esforço negador mais extremo, mais desvairado, poder-se-ia dizer, o ser sempre vem escorar o não-ser, a afirmação sustém a negação, o querer apoia a nolontade:

> Nulla privatio tollit *totaliter* esse [...] sed tamen omnis privatio tollit *aliquod* esse: et ideo, in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente [...]. Et sicut est de ente, ita est de *uno* et *bono*, quae convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter privatio unitatis fundatur in aliquo uno.[66]

Na ordem especulativa, não escapamos de uma verdade objetiva; na ordem prática, não escapamos de um fim absoluto: tanto pelo pensamento como pelo querer, afirmamos, portanto, perpétua e categoricamente, *o ser*.

A afirmação do ser e o primeiro princípio — Consideremos esse mesmo procedimento natural de nosso espírito sob outra faceta. Postulamos o ser, dizíamos, como norma exterior a nosso pensamento atual e subjetivo. Para que uma "verdade seja", é preciso que entre essa norma exterior e o pensamento atual exista uma relação fixa, inteiramente determinada, de concordância ou discordância. Se o objeto de meu pensamento atual contraísse com o ser somente uma relação incerta e indeterminada, oscilante do sim ao não, em vão eu falaria de uma relação de verdade... Meu pensamento só é verdadeiro ou falso se, a cada determinação que ele se dá, corresponde uma relação absolutamente estável — positiva ou negativa — com o ser. Ora, essa estabilidade necessária de todo objeto pensado se expressa pelo "primeiro princípio", o *princípio de identidade* (ou, em sua forma negativa, o princípio de contradição): *quod est, est* (ou: *nihil potest sub eodem respectu esse et non esse*).

Todas as filosofias, críticas ou não — exceto a sofística, que não é, propriamente falando, uma filosofia —, reconhecem o valor do "primeiro princípio", ao menos como regra analítica do pensamento.[67]

São Tomás, por sua vez, também adota como primeiro princípio o princípio de identidade, mas, na esteira de Aristóteles, aí descobre o próprio fundamento do absoluto metafísico em nosso conhecimento. Mais profundo, nesse aspecto, do que o será Kant, não vê nas aplicações primárias da regra de identidade a dados de consciência

uma pura análise, uma simples e estéril repetição do dado, mas a primeira e mais fundamental das sínteses *a priori*:[68] a síntese do dado ao ser, síntese conquistadora de absoluto.

Outrora mostramos, segundo Aristóteles, como toda aplicação do primeiro princípio é afirmadora de absoluto.[69] São Tomás comenta e admite plenamente essa doutrina do Estagirita.[70] Posteriormente, retoma-a na *Suma teológica* e daí extrai consequências importantes para sua teoria do conhecimento.[71] Essa passagem merece um momento de exame.

Crítica do fenomenismo absoluto. — A questão debatida consiste aí em saber se nosso conhecimento intelectual diz respeito, de início, às determinações subjetivas da faculdade cognoscente (sobre as "species") ou, antes, por meio dessas determinações, diretamente a uma realidade objetiva: "Utrum species intelligibiles [...] se habeant ad intellectum nostrum sicut *id quod* intelligitur [vel sicut *id quo* intelligitur]".[72]

> Quidam [responde ele] posuerunt quod vires cognoscitivae, quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi *suam passionem*, id est speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species huiusmodi est ipsum *quod* intelligitur.[73]

Notemos os termos exatos da questão formulada: a pergunta é se, no ato direto de intelecção, ato imanente, o objeto diretamente conhecido é ou não a "species" como tal, isto é, a forma especificadora particular desse ato. Que essa "species" possa ser objetivamente conhecida, como perfeição do sujeito, por um segundo ato, um ato reflexivo, ninguém o põe em dúvida:[74] o conhecimento objetivo das modalidades do sujeito intelectual constitui precisamente o âmbito da psicologia, da "ciência do (sujeito) racional".[75] Todo o problema de que tratamos aqui diz

respeito, portanto, apenas ao ato *direto* de intelecção. Eis a solução tomista:

> Sed haec opinio [nimirum speciem intelligibilem esse *id quod* intelligitur] manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam.[76]

Não insistamos nessa primeira razão, que pressupõe a objetividade metafísica das ciências.

A segunda razão toca no ponto mais delicado de uma crítica integral do conhecimento:

> Secundo, quia sequeretur *error antiquorum*, dicentium *omne quod videtur*, *esse verum*; et similiter *quod contradictoriae essent simul verae*. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem,[77] de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est;[78] et ita omne judicium erit verum [...]. Et sic sequitur quod omnis opinio erit vera, et universaliter omnis acceptio.[79]

Das duas, uma, diz São Tomás: ou julgamos apenas sobre a aparência subjetiva atual, e juízo algum é absolutamente verdadeiro ou falso: se todos são verdadeiros, todos são falsos, porque se contradizem; ou a "species intelligibilis", isto é, a determinação subjetiva atual de nossa inteligência, não faz ela própria as vezes de objeto primário, mas apenas de forma especificadora segundo a qual o ato intelectual diz respeito diretamente ao objeto ("se habet ad intellectum *ut quo* intelligit intellectus", ibid.). É preciso escolher entre essa verdade direta do objeto e a própria negação do "primeiro princípio" como norma dos juízos ("Contradictoriae essent simul verae").

Em outra passagem, no *Comentário sobre a metafísica*, São Tomás, na esteira de Aristóteles, erige em oposição inconciliável o axioma fenomenista de Protágoras — "hominem mensuram esse omnium rerum" — e o "primeiro princípio".[80]

São Tomás pretende, portanto, fundamentar bem seu realismo metafísico na aplicação necessária do primeiro princípio.

Essa atitude não é, evidentemente, a de um puro dogmatista; será que é rigorosamente crítica?

Atualmente, quando a crítica filosófica construiu para nós, a seu bel-prazer, uma terminologia mais matizada e nos familiarizou com distinções muito distantes das preocupações antigas ou medievais, podemos ficar tentados a considerar um tanto sumário, e mesmo pouco concludente, o raciocínio de São Tomás. Não esqueçamos que tal raciocínio, para assumir a nossos olhos seu pleno valor, deve ser embasado e detalhado por toda a psicologia tomista do conhecimento; dedicar-nos-emos a essa tarefa mais adiante. Tal e qual, aliás, ele não é simplista em absoluto, e é até menos simples do que se poderia imaginar à primeira vista. Tentemos compreender seu alcance direto.

Condenar o puro relativismo do conhecimento em nome do primeiro princípio é observar de início, decerto, que esse relativismo tornaria ilusória toda expressão do pensamento, porque, à falta de uma norma absoluta, exterior ao pensamento individual, as "enunciações" mais abertamente contraditórias *em si mesmas* se achariam igualmente legitimadas. Aristóteles censurava os sofistas por essa irremediável perversão da linguagem. Isso quer dizer também que o juízo (que significaria, nem mais nem menos, tão somente as "species" atuais e subjetivas) valeria no máximo para o inapreensível lampejo do momento presente: talvez, no momento seguinte, havendo-se modificado o estado subjetivo, um juízo novo estabelecesse, entre os mesmos termos, uma relação exatamente inversa.

Isso é tudo? Se o alcance das observações de São Tomás parasse por aí, seu raciocínio geral fraquejaria: o primeiro princípio só seria lesado em aparência; e nunca dois juízos realmente contraditórios pareceriam simultaneamente verdadeiros, porque (contrariamente, decerto, às convenções necessárias da linguagem e talvez até a despeito da estrutura psicológica do juízo) cada enunciação, ao expressar apenas o estado subjetivo e o momento presente, não mostraria nenhuma pretensão de representar por isso mesmo outras condições do sujeito ou outras diferenças do tempo. Afinal, juízos só podem contradizer-se na medida em que suas respectivas afirmações encontram o mesmo objeto sob o mesmo aspecto.

Na realidade, o pensamento de São Tomás é mais profundo. Quando ele afirma que erigir a "species" como tal (a "propria passio facultatis") num objeto de conhecimento direto equivaleria a adotar contraditórios indiferentemente, não pensa apenas em certa instabilidade temporal, mas na radical incoerência lógica que então afetaria nossos juízos.

Essa incoerência lógica, esse conflito com o primeiro princípio, pode ser evidenciado de duas maneiras: uma, principalmente psicológica, outra, principalmente lógica:

1. No processo de conhecimento, a passagem do estágio "species" ao estágio "objeto pensado" requer determinações que a "species" não possuía como tal, e que são precisamente as fornecidas pelo primeiro princípio. Ignora-se, portanto, o primeiro princípio ao erigir a "species" como tal em objeto.

2. Reduzir as características do objeto pensado simplesmente às características da "species" é identificar o necessário e o contingente, é sacrificar o primeiro princípio.

O sentido e o valor da primeira dessas duas asserções serão mais bem depreendidos da investigação que faremos mais adiante sobre o papel do juízo no conhecimento objetivo. Não insistamos nisso.[81]

Em contrapartida, a segunda asserção, que é de ordem lógica, interessa-nos diretamente aqui, pois expressa o verdadeiro sentido da demonstração esboçada na *S. Th.*[82]

Querer fazer da "species" o próprio *objeto* do ato de intelecção do qual ela é a *forma* equivaleria, diziam-nos, a postular a coexistência dos contraditórios, isto é, a emancipar o "objeto" de sua dependência necessária diante do primeiro princípio.

A "species", como tal, nada mais é, por definição, do que uma modalidade acidental de nossa atividade cognoscente: pertence ao sujeito como um reflexo fugidio, um fato bruto, um puro momento fluido e inconsistente; por si só, não carrega nenhuma necessidade objetiva nem subjetiva; não exclui nenhuma variabilidade; pode parar de ser, assim como poderia não ser: é uma relação sem essência nem *suppositum*, um simples "esse ad", um puro πρός τι. Se ela constitui, como tal, *sine addito*, um objeto de intelecção, seria preciso dizer, portanto, que o objeto de nossa inteligência é *a própria contingência*, mergulhada na pura flutuação temporal.

A bem dizer, semelhante "objeto" não seria um objeto: no máximo, um *fenômeno*. Permaneceria ao menos submetido à jurisdição lógica do primeiro princípio? Não, evidentemente; isso porque o primeiro princípio, como norma necessária do pensamento, subtrai precisamente a representação de sua instabilidade intrínseca de fenômeno subjetivo e, por certo lado, lança-a fora das garras do tempo.[83] Se o dado contingente alcança o foro luminoso da consciência sob os atributos universais e necessários do objeto, é que o primeiro princípio o apreendeu e fixou na identidade consigo mesmo; é que ele o faz afirmar aquilo que o dado bruto, por si só, ainda não expressava: que ele é, e que, sendo, não pode não ser; que ele é tal e que, uma vez sendo tal, é tal *necessariamente*. Isso quer dizer, em outros termos: que todo dado particular, pelo fato de objetivar-se diante de nosso espírito, situa-se numa relação inflexivelmente determinada com a norma absoluta do ser. Se o dado em si mesmo permanece temporal, mutável, contingente, ao menos a relação estabelecida entre o dado e o ser

oferece um aspecto intemporal, imutável, absoluto: *Id quod est, sub quo respectu est, non potest non esse*.[84]

A adjunção do primeiro princípio ao dado subjetivo, ou à "species", confunde-se assim com a própria objetivação desse dado, digamos: com a síntese primordial desse dado ao ser. A afirmação objetiva ultrapassa, portanto, o conteúdo bruto, fenomênico, da *species*.

Entrevê-se a relação lógica que aproxima, na doutrina tomista, estes quatro termos: *dado subjetivo e contingente* ("species"), *objeto pensado*, *ser*, *primeiro princípio*. Formulemos essa relação:

O *dado subjetivo* (ou "species") só pode tornar-se *objeto* no pensamento ao submeter-se ao *primeiro princípio*, isto é, ao revestir-se de uma relação necessária com a forma absoluta de *ser*.

Em suma, o relativismo puro, ou fenomenismo absoluto,[85] é uma daquelas posições fictícias, que não podemos adotar realmente, e que só fixaríamos numa formulação à custa de uma contradição latente: isso porque o conhecimento do objeto como objeto pertence à inteligência; ora, não há conhecimento intelectual sem aplicação do primeiro princípio, nem aplicação do primeiro princípio sem homenagem prestada a uma *necessidade* incompatível com o "puro relativo", o "puro contingente".

A necessidade na contingência. — São Tomás acredita ter de prevenir uma dificuldade: "O objeto da inteligência são as coisas necessárias e imutáveis. No entanto, os corpos são móveis e mutáveis. A alma não poderia, portanto, ter conhecimento intelectual dos corpos".[86] O que responder? Negar a premissa maior, como os empiristas, ou admitir a conclusão, como os ontologistas platônicos? Nem um, nem outro. Nossa inteligência só alcança diretamente a necessidade do ser, mas possui, ainda assim, um verdadeiro conhecimento dos objetos corpóreos. Isso porque

> omnis motus supponit aliquid immobile. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines [= relations]: sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.[87]

Em outros termos: o objeto contingente não alcança diretamente nossa inteligência senão na medida dessa necessidade hipotética que o primeiro princípio lhe confere, isto é, no fundo, na medida em que ele cessa de ser contingente.

Em outra passagem,[88] São Tomás, perguntando-se: "Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium", responde com uma distinção muito significativa:

> Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt [sob esse aspecto, só os conhecemos diretamente por nossos sentidos]; alio modo *secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur*; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessitatis habeta.

E prossegue buscando qual é, no objeto, a raiz de sua contingência: "Est autem unumquodque contingens ex parte materiae; quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam etc.". Postergaremos o seguimento do Doutor Angélico nos novos desdobramentos que ele anuncia aqui. Basta-nos, nestes preliminares, haver sublinhado o princípio que domina toda a epistemologia tomista: "Intellectus est necessariorum": nossa inteligência tem por objeto direto somente o *necessário*: ou ainda — o que é equivalente — o *universal*: "Per se, et directe, intellectus est universalium, sensus autem singularium".[89]

Aliás, o puro contingente, aquele que *nenhuma* necessidade vincularia ao ser, aquele, portanto, que poderia a um só tempo ser e não ser, esse contingente é impensável em si, impensável como o são o nada absoluto, ou a negação absoluta, ou a nolontade absoluta: simples

ficções verbais. E diante desse puro contingente, que seria o puro contraditório, a inteligência criadora é freada. Isso porque Deus, sendo o ser absolutamente puro, só pode difundir, em ordem principal, ser:

> Ejus actio non nisi *ad ens* terminari potest principaliter, et *ad non ens* consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere, propter defectum suae potentiae, sed propter defectum possibilis [= τοῦ possibilis], quod a ratione possibilis deficit.[90]

Todo objeto de consciência se reveste, portanto, segundo São Tomás, de uma relação necessária *com o absoluto do ser*, *isto é*, *com a ordem ontológica* em geral; e a expressão mínima dessa relação se encontra implicada na identidade necessária do objeto consigo mesmo. Pressentem-se as consequências muito estendidas desse princípio.

Desenvolveremos tais consequências nos capítulos seguintes. No entanto, não seria inútil insistir desde já na orientação característica que se depreende dos *preliminares críticos* do realismo antigo. Se não estivermos enganados, eles se resumem nas duas proposições seguintes:

1. *A necessidade de afirmar o ser se confunde com a própria necessidade do pensamento*. Com efeito:

a) A necessidade do pensamento objetivo (entendemos: de um conteúdo objetivo do pensamento) se impõe por si, mesmo na dúvida ou na negação;

b) O puro não-ser é impensável (isto é, não poderia constituir um conteúdo objetivo de pensamento): a ideia de nada é um pseudoconceito, uma noção fictícia e incoerente, que se autodestrói: é o não-ser declarado ser. Daí se segue — visto que o ser, com exclusão do puro não-ser, é o único que pode se tornar conteúdo de

pensamento — que a necessidade do pensamento se confunde com a necessidade de afirmar o ser.

2. *O ser necessariamente afirmado em todo pensamento não pode se reduzir ao puro fenômeno, à pura aparência subjetiva. Com efeito:*

O fenômeno *como tal* não apresenta nenhum elemento interno de necessidade: é, por definição, o acidental, o variável, o relativo, o contingente. Ora, a lei primitiva do ser afirmado é sua "identidade necessária consigo" (aplicação do primeiro princípio).

Mas não pode haver aí nenhuma "necessidade" que não se baseie numa "necessidade absoluta": uma pretensa "necessidade relativa", que não se baseasse, direta ou indiretamente, numa "necessidade absoluta" já não seria uma necessidade, mas uma contingência. Portanto, todo ser é afirmado, ou como absolutamente necessário em si, ou como necessariamente relativo a um ser absolutamente necessário em si — quaisquer que sejam, aliás, as determinações desse ser necessário.

É preciso, por conseguinte — exceto se contestarmos a própria possibilidade do pensamento, o que é impraticável subjetivamente e absurdo objetivamente —, por necessidade lógica:

Primeiro, afirmar, em geral, o absoluto do ser, a ordem ontológica;

Segundo, afirmar a relação de todo conteúdo de pensamento com o absoluto do ser — em outros termos, o valor ontológico, transfenomênico, de toda determinação objetiva da consciência.

Toda essa demonstração preliminar — que Aristóteles inseria na filosofia primordial — não recorre a nenhum pressuposto metafísico: postula apenas um conteúdo de consciência, objetivado (representado objetivamente) sob a lei normativa da identidade (primeiro princípio); e esses são os próprios postulados do criticismo mais exigente. Por isso podíamos dizer, com razão, que o preâmbulo do realismo antigo apresentava, sob uma forma ainda encoberta, uma verdadeira dedução transcendental da afirmação ontológica; esta, com efeito, é

demonstrada como *condição a priori da possibilidade de todo objeto da consciência*.[91]

Sob esse aspecto, o antigo ponto de partida aristotélico não parece infinitamente mais "crítico" ou, em outras palavras, menos "dogmático" que o ponto de partida cartesiano — um conteúdo definido e inato da inteligência? Ou mesmo que o ponto de partida de Hume — o puro fenômeno tratado, não obstante sua radical contingência, como um *objeto*, do âmbito do princípio analítico?

Em relação a Kant, a diferença é menos nítida, visto que, segundo a *Crítica da razão pura*, o fenômeno *como tal* não se sustém diante da razão, mas exige o absoluto (indeterminado e incognoscível) de uma realidade em si.[92]

Não insistamos, porém, nessas comparações muito inadequadas; as páginas anteriores constituem tão somente o preâmbulo, a justificação bem geral de uma teoria *ontológica* do conhecimento, entendida à maneira dos antigos. Ora, estes não se demoravam de bom grado em preliminares críticos. Imitemo-los, ao menos provisoriamente.

Uma vez reconhecida uma parcela de absoluto objetivo em todo conhecimento, esta se torna fundamentalmente ontológica, e suas delimitações ulteriores podem ser requeridas da análise metafísica dos conteúdos da consciência, tanto direta como reflexiva. Nos capítulos seguintes, propomo-nos descobrir, no próprio interior da metafísica tomista do sujeito racional, a resposta a duas perguntas que resumem muito bem o problema crítico do conhecimento:

1. O que é exatamente *o objeto* (o conteúdo objetivo) em nosso conhecimento, e quais elementos ele contém? (Seção II).

2. Qual é sua relação necessária com *o absoluto* do primeiro princípio? (Seção III).

SEÇÃO II: Análise do conhecimento objetivo

Preliminares

Resulta do capítulo anterior que nossos conteúdos de consciência não se erigem em objetos em nosso pensamento senão por investidura do primeiro princípio, isto é, em virtude da própria necessidade que os relaciona a um absoluto. A partir dessa necessidade, ligada à qualidade de objeto inteligível, São Tomás argumentava contra um relativismo que atribuiria como termo direto ao nosso conhecimento objetivo a *propria passo facultatis*, a *species* como tal; entendamos: a determinação contingente de nossa subjetividade.

O princípio fundamental invocado, portanto, foi este: que o objeto, como objeto (*sub ratione entis*), implica necessidade. Princípio absolutamente universal; isso porque o puro contingente não tem inteligibilidade própria, ele equivale ao puro não-ser.

São Tomás deduzia daí certa oposição irredutível entre subjetividade e objetividade em nosso conhecimento — entre a subjetividade do *medium quo* (*species*) e a objetividade do *id quod* (objeto). No entanto, deve-se compreendê-lo bem. Se ele houvesse arguido uma distinção radical e universal entre subjetivo e objetivo, ter-se-ia aprisionado nesta consequência inquietante: visto que o conhecimento sempre vai primeiro ao objeto sem se deter no sujeito como sujeito, nenhum sujeito toma consciência de si exceto por reflexão sobre um objeto que ele opõe a si. Acabamos de enunciar o próprio princípio dos panteísmos idealistas:[93] aí se terá reconhecido uma daquelas ilusões capciosas, um daqueles axiomas bastardos, que nascem da

confusão tão fácil entre nosso entendimento imperfeito e a Razão absoluta.

O pensamento de São Tomás é outro. Muito longe de opor radicalmente sujeito e objeto no conhecimento em geral, ele proclama, ao contrário, a identidade total do sujeito e do objeto na intuição perfeita de si, tipo eminente de todo conhecimento. Uma inteligência tem tanto menos necessidade de um inteligível distinto dela quanto mais completamente inteligência ela é — se pudermos nos expressar assim —, quanto mais completamente em ato pela determinação subjetiva de sua própria natureza. Aquilo que, no homem, impede a *species* ou a *propria passio facultatis* (o fenômeno como determinação subjetiva) de ser objeto primário da atividade cognoscente não é tanto a subjetividade dessa *species*, mas principalmente sua fundamental relatividade, seu advento puramente acidental e contingente no sujeito. Em Deus, como toda contingência está eliminada, e como o próprio sujeito realiza a necessidade absoluta, que constitui também o ideal do objeto, sujeito e objeto, inteligente e inteligível se confundem na indivisão luminosa do Ato puro: a intelecção subsistente é, por si só, seu objeto primário.

Em toda parte, portanto, onde encontrarmos um conhecimento por oposição verdadeira entre sujeito e objeto, teremos de reconhecer — para sermos fiéis à doutrina de São Tomás — uma imperfeição, seja da inteligência, seja do inteligível, reconhecer um "intellectus in potentia" ou, ao menos, um "intelligibile in potentia". Então se apresentará, em diversos graus, a dificuldade que jaz no fundo de toda noética e de toda epistemologia: queremos dizer, a dificuldade de conciliar, nesse conhecimento (imperfeito em razão de um de seus termos ou dos dois termos ao mesmo tempo), a imanência e a objetividade, ou até, caso se trate do homem, a intussuscepção de dados e a extraposição deles, a subjetividade da *species* estabelecida e a direta objetividade do objeto conhecido por meio dessa *species*.

A metafísica tomista do conhecimento contém, parece-nos, elementos de solução adequados ao problema. Para descobri-los,

teremos de nos resignar a seguir os meandros de uma exegese assaz minuciosa. Rogamos que nos seja concedida, na exploração das doutrinas implícitas ou formuladas de São Tomás, certa liberdade nas maneiras: uma investigação dos textos não pode proceder com a sobriedade rápida e a inflexível rigidez de uma dedução teórica. Embora nossa interpretação dos fragmentos da epistemologia tomista esteja inserida na trama de um raciocínio rigoroso, cujas etapas serão sempre cuidadosamente demarcadas, prevemos que o leitor por vezes se sentirá engolfado pelo detalhamento analítico e ficará impaciente com nossa lentidão precavida. Ele há de nos perdoar esse aborrecimento, se perceber exatamente nosso propósito, a um só tempo exegético e teórico, e as dificuldades particulares suscitadas por sua realização. De resto, depois de haver colhido nosso butim de textos, propomo-nos concentrá-lo em proposições concisas e ordená-lo em estruturas sistemáticas mais definidas.

CAPÍTULO I: Ontologia geral do conhecimento

§1 — A noção de verdade lógica

Uma definição geral da verdade lógica, eis o que pretendemos, por ora, emprestar do texto do Doutor Angélico: apenas o suficiente para compreendermos o sentido exato de sua *ontologia do conhecimento*.[94]

Do preâmbulo crítico esboçado anteriormente, já resultava que todo conhecimento objetivo — por relacionar-se essencialmente à norma absoluta envolvida no primeiro princípio — implica a pretensão inevitável de expressar certa conformidade entre a determinação subjetiva do pensamento e uma "ordem absoluta de referência", extrínseca a essa determinação. Digamos mais brevemente que a noção de um conhecimento objetivo contém ao menos a noção de certa proporção entre pensamento e realidade absoluta, entre sujeito e objeto ontológico.

De fato, essa conformidade ou essa proporção entre a inteligência, considerada subjetivamente, e uma norma objetiva absoluta já realiza toda a parte essencial da definição comumente admitida da palavra "verdade": "Veritas est adaequatio rei et intellectus".[95]

Especifiquemos mais, segundo São Tomás, o alcance dessa definição clássica.

O "verdadeiro" sempre se diz em função de uma inteligência. Entre o verdadeiro e a inteligência, existe a mesma relação que entre o bem e o

apetite: "Sicut bonum nominatur id, in quod tendit appetitus: ita verum nominat id, in quod tendit intellectus".[96]

Visto que o verdadeiro é o bem próprio, a perfeição exigível da inteligência, uma inteligência perfeita — intelecção subsistente — possuiria a plenitude do verdadeiro; mais exatamente, ela seria, em sua pura atualidade, a identidade absoluta entre inteligente e inteligível, a própria verdade. Semelhante inteligência não poderia receber de fora nenhuma perfeição inteligível, nenhuma verdade; e até, se há verdadeiro fora dela, ela disso deve ser a um só tempo a fonte original e o tipo supereminente: a "Verdade divina", criadora, é "Verdade primordial".[97]

Abaixo da Verdade primordial, nos seres criados, atribuímos a verdade às coisas ou ao pensamento.

Se a verdade é a perfeição própria da inteligência, chamaremos as coisas de "verdadeiras" apenas secundariamente e por denominação, expressando por aí a relação delas com uma inteligência: "Veritas principaliter est in intellectu: secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum".[98] Ora, essa relação das coisas com uma inteligência é dupla: uma, essencial, a outra, acidental: "Res intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel *per se*, vel *per accidens*. *Per se* quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: *per accidens* autem ad intellectum a quo cognoscibilis est".[99]

A relação essencial — *per se* — é exatamente aquela pela qual uma coisa se encontra realizada segundo a medida de ser predeterminada numa inteligência produtora: assim, as coisas da natureza "são medidas"[100] em sua essência pela inteligência criadora; as coisas da arte "são medidas", em sua estrutura artificial, pela ideia do artista.[101] Sob esse primeiro aspecto, a verdade do objeto "termina" o movimento difusor e soberano de um pensamento, que se extrapõe parcialmente a si mesmo para descer e realizar-se num "em si" estrangeiro; a

inteligibilidade absoluta ("per se") do objeto é essa participação necessária na perfeição de uma inteligência: "Unaquaeque res dicitur vera *absolute* secundum ordinem ad intellectum a quo dependet".[102]

No entanto, como dizíamos, toda coisa pode também adquirir uma "verdade acidental", "na medida em que é relacionada a uma inteligência da qual não depende",[103] isto é, a uma inteligência pela qual ela não é pré-conhecida, pré-definida, mas apenas *cognoscível* ("cognoscibilis"). Esse é o caso dos seres naturais em relação com nossa inteligência: "Eis *accidit* ut a nobis cognoscantur".

A relação de verdade considerada do lado do objeto, ou, em outros termos, a participação da verdade inteligível pelas coisas, seja em que grau for, é o que chamaremos, segundo o uso da escola, de *verdade ontológica*, por oposição a verdade da inteligência ou *verdade lógica*.

Devemos agora apreender essa última noção de um pouco mais perto, a fim de discernir o que representa exatamente, aos olhos de São Tomás, nossa "verdade lógica" humana, a verdade de nossa inteligência imperfeita.

Para uma inteligência perfeita, a verdade lógica e a verdade ontológica coincidem necessária e adequadamente, visto que essa inteligência é identicamente sua própria perfeição inteligível e determina soberanamente todas as perfeições inteligíveis distintas da sua própria. Por isso, em Deus, o princípio do conhecimento objetivo não consiste no refluxo sempre incompleto de um objeto para um sujeito, mas na perfeição interna e na iniciativa criadora do próprio pensamento divino; Deus conhece todas as coisas na atualidade pura de sua essência.

Mas o que será a verdade numa inteligência imperfeita?

Toda verdade, toda posse intelectual de inteligível, deriva da Verdade primordial; essa derivação rumo às inteligências finitas toma dois canais paralelos: as próprias *inteligências*, e também as *coisas*.

Primeiro, a inteligência finita carrega *em sua natureza*, pelo fato de sua criação, uma participação deficiente, porém inamissível, na Verdade primordial, grau perfeito da inteligência como tal. Essa participação pode ser tanto *posse natural de inteligível* (intuição essencial, caráter inato das *species*, nas inteligências separadas, angélicas) como apenas posse privativa ou *exigência de inteligibilidade* (potência intelectual ativo-passiva, no homem). Este último caso nos interessa aqui particularmente.

Observemos: nossa inteligência, embora não possua, como as inteligências angélicas, *objeto a priori* (*species* inatas), deve apresentar em sua atividade natural, sob pena de deixar de ser inteligência, a marca permanente da Verdade primordial ao menos como regra antecedente, ou como *condição a priori* de suas captações sucessivas de objetos. Toda inteligência, em alguma medida, define ativamente ("mensurat") o verdadeiro, prolongando assim a espontaneidade dominadora da inteligência perfeita; nossa inteligência também é ativamente "definidora", não obstante sua dependência estreita dos objetos: em sua classe modesta, ela mantém essa prerrogativa de impor aos dados exteriores, que são apenas "potencialmente" inteligíveis, a forma dos *primeiros princípios*, isto é, a ascendência lógica da Verdade primordial. A teoria tomista da verdade seria mutilada — e tornar-se-ia incoerente — se fosse ignorado aquele seu "exemplarismo" dinâmico, que nada mais é que uma doutrina do *a priori* intelectual formulado em termos metafísicos.

Escutemos o próprio São Tomás. Nada mais claro que estas três palavras de resposta a uma objeção:

> Veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus nisi

secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare.[104]

A Verdade primordial encontra também a inteligência finita, não mais diretamente, como *a priori* funcional, mas *pela mediação de objetos* distintos da faculdade. Não nos ocupemos aqui senão da inteligência humana. Dotada por natureza, segundo um modo dinâmico que analisaremos mais adiante, do tipo universal do inteligível, ela tem de emprestar dos objetos exteriores a repartição desse inteligível universal em inteligíveis parciais e definidos. Sob esse aspecto, ela deixa de ser uma espontaneidade que toma em si mesma a medida de seus objetos; é, ao contrário, rigorosamente "medida" pelas coisas: "Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum".[105] Como, por outro lado, essas mesmas coisas são "medidas pela inteligência criadora" — "mensuratae ab intellectu divino"[106] —, é também, em última instância, a Verdade primordial que, através delas, se comunica à nossa inteligência.[107]

A verdade de nossa inteligência na apreensão dos objetos, aquela verdade cuja justificação crítica tomamos a peito, é, portanto, a que resultaria do encontro em nós de uma dupla participação — interior e exterior — na verdade divina. É nessa linha de encontro, na intersecção das condições *a priori* e das condições empíricas de nosso conhecimento objetivo, que deverão situar-se tanto o metafísico como o filósofo crítico, para resolver, cada qual à sua maneira, o problema epistemológico.

Continuamos a explorar o pensamento de São Tomás relativo à natureza da verdade lógica. O encontro de que falamos, por mais necessário que pareça na metafísica tomista, suscita uma série de enigmas realmente perturbadores. O primeiro que convém examinar é este: como a coincidência de condições ontológicas subjetivas (inteligências finitas) e condições ontológicas objetivas (dados extrínsecos) se reveste do caráter de uma *tomada de consciência*, de

um conhecimento (real ou ilusório, pouco importa por ora)? A resposta a essa pergunta depende de uma ontologia geral do conhecimento.

§2 — Ontologia do conhecimento

"Omne ens est verum": se a verdade é uma propriedade transcendental do ser, uma relação universal do ser consigo mesmo,[108] ela tem de ser passível, em seus diferentes graus, de expressão em termos ontológicos. Dissemos, no *Caderno* I,[109] por que e como o ponto de vista realista impõe uma metafísica do conhecimento.

É ocioso dizer que São Tomás professa uma metafísica do conhecimento. A seus olhos, a perfeição do *ser* é a perfeição do *verdadeiro*, e é também a perfeição do *conhecimento*. Deus se conhece a si mesmo? — "utrum Deus intelligat se"[110] —, ele indaga. Note-se o princípio da resposta desenvolvida ao longo do artigo que traz esse título. Deus se conhece, porque, em Deus, ser sem nenhuma mistura de potência, se afirma a identidade perfeita entre inteligência e inteligível, visto que a distinção real desses dois termos só pode ter fundamento na imperfeição relativa de cada um, na "potencialidade" de cada um: "Secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia *utrumque est in potentia*".[111] Coincidência entre o inteligente e o inteligido, entre sujeito e objeto, *na identidade de um ato*, eis todo o segredo metafísico do conhecimento como tal. O conhecimento é a prerrogativa do *ato*, do ato luminoso para si porque não distante de si; toda opacidade provém da potência, que divide o ato consigo mesmo. Deus, Ato puro, deve, portanto, conhecer-se a si mesmo perfeitamente. Objeta-se, segundo o livro *De Causis*: Deus, Ato puro, é identicamente sua essência, é verdade; mas será que daí se segue que ele a conheça? "Omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa" (Compreendamos: a consciência de si é, como todo conhecimento, uma síntese de objeto e sujeito, e pressupõe, portanto,

um duplo movimento de extraposição de si e de reintegração a si). Ora, "Deus non exit extra essentiam suam [...], et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam".[112]

O que São Tomás responde? No fundo, isto: que a condição ontológica próxima do conhecimento como tomada de consciência não é a *união* de dois elementos — sujeito e objeto — num ato comum, mas a *unidade* interna desse mesmo ato. Na medida em que um ser é realmente em ato, seja segundo sua essência, seja numa operação estritamente imanente, nessa medida, nem mais nem menos, ele se alcança, se possui, é consciente de si — e acrescentemos desde já, se ele traz em si o tipo do "outro", é consciente também do "outro":

> *Redire ad essentiam suam* nihil aliud est quam *rem subsistere in seipsa* [...]. Virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas:[113] sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas [...]. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde, secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.[114]

A própria maneira como São Tomás trata o caso privilegiado da consciência divina já mostra como ele vai distinguir um do outro, e aglutinar um no outro, os dois aspectos que todo processo de conhecimento de objeto apresenta: o aspecto *ontológico* de uma imanência de objeto a sujeito e o aspecto *psicológico* de uma consciência. Vislumbramos qual será sua interpretação do adágio aristotélico bem conhecido, a que não raro ele afirma aderir: "No conhecimento, o ato do cognoscível (objeto sensível ou inteligível) e o ato do cognoscente (sujeito sensível ou inteligente) são um único e mesmo ato".[115] A consciência é a presença do ato para si mesmo: existirá em todo lugar onde o ato emergir acima da potência, isto é, em toda parte onde se des dobre uma atividade que seja por si mesma, total ou parcialmente, seu próprio termo. E a imanência do objeto, por sua vez, consistirá em sua participação total ou parcial no ato interno

do sujeito: na proporção dessa participação ontológica, o objeto compartilha a limpidez do ato imanente e torna-se luminoso para o sujeito. A consciência objetiva aparece, portanto, como efeito direto da imanência do objeto.

Veremos essa significação metafísica da formulação aristotélica se detalhar em outros textos tomistas, e opor-se cada vez mais nitidamente a uma significação puramente superficial, adotada pelas escolas nominalistas. Permitam-nos insistir um pouco nesse ponto, pois vemos aí a própria origem de uma irremediável divergência entre duas grandes correntes do pensamento filosófico.

"Cognoscibile in actu est cognoscens in actu": será que se deve buscar — objetar-se-á —, nesse axioma clássico, algo além de um truísmo insignificante? Por exemplo isto, no máximo: que o objeto conhecido, *na qualidade de conhecido*, não difere do sujeito cognoscente, *na qualidade de cognoscente*, isto é, considerado segundo o próprio conhecimento que ele possui? A definição da verdade afirmaria, portanto, no fundo, tão somente *a identidade do conhecimento* ("in actu secundo") *consigo mesmo*.

Se quisermos, na esteira de São Tomás, levar a sério a necessidade de uma "metafísica do conhecimento", não poderemos nos contentar com essa interpretação minimizadora, mas discerniremos, sob o aparente truísmo de Aristóteles, uma significação muito mais profunda.

Seria supérfluo relembrar aqui as passagens, tão numerosas, em que se encontra afirmada a imanência ontológica do objeto conhecido. Todas se relacionam com aquela tese fundamental de que o conhecimento não é uma espécie de reflexo passivo, de decalque inerte do objeto no sujeito, mas antes de tudo o termo de uma atividade imanente do sujeito; ora, "quaelibet actio sequitur condicionem formae agentis, quae est principium actionis";[116] a atividade do sujeito só terá o objeto por termo imanente na medida em que o objeto se houver assim inserido entre as condições dinâmicas da atividade subjetiva: essa proporção é rigorosa e metafisicamente necessária.

A partir daí, isso é necessário: não apenas, de uma maneira qualquer, "cognitio fit secundum quod cognitum est *aliquo modo in cognoscente*",[117] como também "cognitum autem est in cognoscente *secundum modum cognoscentis*. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae".[118] "Omnis cognitio est *per unionem* rei cognitae ad cognoscentem";[119] e também: "Cognoscentis et cognoscibilis oportet esse *aliquam proportionem*".[120]

Quando o objeto cognoscível não for, segundo seu "em si", imanente ao sujeito, terá, portanto, para ser conhecido, de ser substituído no sujeito por um princípio vicário, uma *species impressa*, que carrega semelhança com ele. E, de novo, o objeto só será conhecido na medida estrita de sua *species* imanente. A doutrina das *species* está tão intimamente ligada à concepção ontológica do conhecimento que o destino de uma decidirá sempre o destino da outra: compreende-se que a escolástica nominalista não tenha sido hospitaleira para com as *species*. Ao contrário, elas constituem uma peça indispensável em toda metafísica de tipo aristotélico: "Omnis cognitio [externi objecti] est per speciem aliquam, per cujus informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam".[121] E de uma maneira mais geral, "omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis".[122]

Seria um desafio querer interpretar esses textos, e tantos outros do mesmo gênero, considerando que aí a "forma vicária" do objeto ou, como diz também São Tomás, a "similitudo objecti",[123] designa o conhecimento completamente consumado, no sentido psicológico de representação consciente. Não: trata-se aqui, de fato, de um princípio *ontológico*, que procede do objeto e se insere na fase dinâmica da atividade subjetiva.

Percorramos alguns textos mais precisos ainda.

Será que se notou, no artigo da *Suma teológica* que comentamos no início deste capítulo,[124] por qual prisma São Tomás aborda o problema

da verdade? A inteligência, afirma ele, tende ao verdadeiro, como o apetite tende ao bem. O verdadeiro é qualificado, de saída, não como simples *reflexo* posto de fora sobre a inteligência, mas como um fim, já vivo na obscura antecipação de um "desejo natural": "Verum nominat id in quod tendit intellectus". Ora, deve haver aí proporção entitativa entre o desejo despertado, que incita a atividade, e o fim que a coroa. O verdadeiro é *conhecido* porque é *possuído*.

No mesmo artigo, a condenação é trazida, em termos concisos, contra aquele falso intuicionismo, que imaginaria, entre sujeito e objeto, acima das relações físicas do ser, sabe-se lá que trocas diretas de luminosidades ideais — como se nossas faculdades cognoscentes nada mais fossem que janelas abertas para o "cognoscível puro", ou antes como se a posse intelectual dos objetos nos fosse transmitida por contágio direto de sua verdade ontológica, por apreensão da ascendência que a Sabedoria criativa exerce sobre eles: "Decerto", responde São Tomás a uma objeção, "a verdade, em nossa inteligência, é causada pelas coisas; no entanto, não se segue daí que o atributo de verdade pertença às coisas prioritariamente", como seria o caso se a verdade de nosso intelecto derivasse formalmente da verdade das coisas. Isso porque, o texto prossegue, "*esse* rei, non veritas ejus causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est".[125] A verdade é inseparável do ser; ela só se transmite pelas relações do ser.

Eis que agora São Tomás vai definir para nós, em linguagem técnica, o lugar exato da relação de verdade na hierarquia das relações ontológicas. Retomemos o artigo 1 da questão 1 do *De Veritate*: aí veremos escalonarem-se os momentos do processo cognitivo e poderemos então atribuir um sentido inteiramente preciso à definição da verdade:

> Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod *assimilatio dicta est causa cognitionis*: sicut visus, per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui

> correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter *ratio veri* perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus: *ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio*. Sic ergo *entitas rei praecedit rationem veritatis* sed *cognitio est quidam veritatis effectus*.[126]

Nessa passagem, São Tomás se situa no ponto de vista do objeto exterior oferecido a uma inteligência. Note-se com que cuidado ele registra os três graus que conduzem ao conhecimento do objeto: primeiro, o próprio *ser* dessa coisa, ser dependente da Inteligência divina que soberanamente o mensura; depois, a *assimilação* ou a adequação estabelecida entre a inteligência particular e o ser da coisa, assimilação e adequação que precisam ser entendidas num sentido ontológico, visto que não são designadas de "conhecimento", mas de "causa" do conhecimento; por fim, o próprio *conhecimento*.

É à adequação ontológica, à assimilação, não ao conhecimento como tomada de consciência, que São Tomás atribui propriamente a denominação de *verdade*: "Cognitio est quidam veritatis effectus".[127] Isso mostra bem que, para ele, a "cognitio", a propriedade psicológica de ser conhecido, de tornar-se luminoso na consciência, é tão somente uma propriedade relativa (ou "relacional") como a verdade lógica, mas eclode e permanece enclausurada na própria intimidade do ato imanente. É possível que o sujeito cognitivo, demasiado imperfeito, só chegue a produzir seu ato imanente por assimilação de objetos exteriores; no entanto, mesmo nesse caso, é no ato imanente, como unidade ativa do sujeito, que se ilumina a centelha da consciência.[128]

Sendo assim, torna-se fácil ver em que sentido as definições comumente aceitas da palavra "verdade" se aplicam às diferentes fases do processo de conhecimento.

"Secundum hoc ergo tripliciter *veritas* et *verum* definiri invenitur".

"1. Uno modo secundum *id quod praecedit rationem veritatis* et in quo verum fundatur: et sic Augustinus definit in *Lib. Solil* (cap. v): *Verum est id quod est...* etc.".[129] Trata-se aqui da verdade ontológica, a verdade da *res*: verdade por denominação emprestada, seja — essencialmente — da inteligência divina que "mede" o *esse* da coisa, seja — acidentalmente — da inteligência finita, que pode "ser medida" por tal *esse*: entre o intelecto criador e o intelecto criado, o *esse* das coisas lança a ponte, se podemos nos expressar assim; nesse sentido, tem-se o direito de dizer que a coisa, ao participar da estabilidade da ideia criadora, causa e fundamenta validamente a verdade lógica de nossas intelecções.

2. Et alio modo definitur secundum *id quod formaliter rationem veri perficit*; et sic dicit Isaac, quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*; et Anselmus, in *Lib. De Veritate* (cap. xii): *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, secundum quod Philosophus, in iv *Metaphysic.* (com. 27) dicit quod definientes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est.[130] Nessa "formalis ratio veri", ter-se-á reconhecido a relação entre pensamento e realidade que se estabelece formalmente pela assimilação da inteligência ao objeto. Em seu *esse* próprio, o objeto ainda possuía tão somente a aptidão para contrair tal relação: a definição clássica da verdade pressupõe a relação efetiva mente estabelecida, segundo as condições ontológicas respectivas de um sujeito e de um objeto.

3. As últimas linhas do artigo distinguem, uma vez mais, a "verdade formal" anterior à *cognitio* de uma espécie de verdade metonímica, designada pelas características de seu efeito próprio, isto é, pela própria *cognitio*: "Et tertio modo definitur verum *secundum effectum consequentem* [qui est cognitio in actu secundo]; et sic definit Hilarius, quod verum est *manifestativum et declarativum esse*; et Augustinus, in *Lib. De Vera Relig.* (cap. xxxvi): *Veritas est qua ostenditur id quod est...* etc.".[131] Essa terceira espécie de verdade é tão somente, portanto, a consciência que o sujeito toma de sua assimilação

ao objeto ou, em outras palavras, é a verdade lógica — "veritas intellectus" — estritamente tal, na plenitude de suas propriedades: "Tanquam cognita in cognoscente".[132]

O pensamento de São Tomás, portanto, não deixa dúvida: o conhecimento está na medida exata da imanência ontológica de um objeto num sujeito, podendo o objeto ser imanente "sive per essentiam suam, sive per similitudinem", isto é, seja por ele mesmo, seja por um princípio ontológico vicário, por uma *species*.[133]

E o conhecimento nada mais é que a resultante natural e direta dessa conjunção de objeto e sujeito no interior do sujeito.

Resta explicar:

1. De que natureza deve ser *a assimilação*, a imanência do objeto, para que o conhecimento (a *cognitio in actu secundo*, a consciência) possa disso resultar.

2. Como a tomada de consciência, efetuada no ato imanente em que objeto e sujeito comungam, pode ser a consciência do objeto *na qualidade de oposto ao sujeito*.

Caetano trata extensamente o primeiro problema em seus *Comentários da Suma teológica* e em seu *De Anima*.

O princípio de sua solução se encontra expresso já em nossas páginas anteriores; entendemos: a necessidade, para o conhecimento, de que sujeito e objeto se unam, não de uma maneira qualquer, mas na identidade de um ato: "Cognoscibile in actu et cognoscens in actu sunt unus et idem actus". Daí resultam várias consequências importantes, que não haviam escapado a São Tomás.

Abramos o *Comentário* de Caetano sobre esse artigo da *Suma*,[134] em que se encontra registrada a diferença metafísica entre seres cognoscentes e seres não cognoscentes.

O cognoscente, dizia São Tomás, é aquele que de fato possui, além de sua própria forma, a forma de outros seres: conhecer é tornar-se "o outro" sem deixar de ser quem se é. "Non cognoscentia nihil habent nisi *formam suam tantum*: sed cognoscens natum est habere *formam etiam rei alterius*: nam species cogniti est in cognoscente".[135] Daí se evidencia que a forma natural de um ser desprovido do poder de conhecer é — ontologicamente falando — mais "restrita" em perfeição atual e em virtualidades que a forma natural de seres cognitivos. Ora, o princípio restritivo da forma é a matéria: "Coarctatio formae est per materiam".[136] A forma, na medida em que se liberta da matéria, tende para certa infinitude: "Formae, secundum quod sunt magis immmateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem".[137] E São Tomás conclui, um pouco bruscamente, talvez, para o gosto de seus leitores modernos: "Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis".[138]

O que nos importa, nesse texto bem difícil, mas muito significativo, é unicamente isto: que a imanência formal do objeto, requerida para o conhecimento, é impedida pela "materialidade" do sujeito, ao passo que "a imaterialidade" deste último, isto é, a fruição das prerrogativas da forma como tal, torna possível essa imanência; a tal ponto que o grau de imaterialidade é o próprio grau do poder cognitivo.

Caetano insiste com razão na necessidade de definir aqui qual é, exatamente, a imanência geradora de conhecimento: isso porque há toda uma gama de imanências.

Que fique antes de tudo bem estabelecido, observa ele, que um sujeito unido a um objeto na relação de uma *matéria* a uma *forma* não realiza a condição primordial do conhecimento, a saber, a identidade entre sujeito e objeto num único ato, segundo a formulação de Aristóteles. É claro: "Cognoscens *est* ipsum cognitum, actu vel potentia. Materia autem *nunquam est* sua forma". Ou ainda: "Cognoscens et cognitum sunt *magis unum* quam materia et forma, ut egregie dicit Averroes

[...], quia ex intellectu et intellecto non fit tertium, sicut ex materia et forma".[139] Princípio material, princípio formal, na qualidade de elementos complementares, permanecem correlativos e opostos, sem nenhuma coincidência por identidade. Se, portanto, o sujeito desempenha, na recepção do objeto, tão somente o papel de uma matéria — por exemplo, se ele contrai com a forma objetiva *apenas* a relação de uma substância com um acidente — buscaremos em vão, na aproximação deles, aquela zona comum, indivisa e toda atual, em que surge a consciência. Assim, os corpos inorgânicos e os vegetais, que só recebem a impressão do "outro" segundo a matéria deles, princípio de pura passividade, são, a bem dizer, invadidos pelo objeto, mas não o possuem no grau de imanência requerido para conhecer: o mesmo princípio material que os impede totalmente de conhecerem-se a si mesmos os impede de conhecer, em si mesmos, o "outro".

A unidade entre cognoscente e cognoscível não pode consistir, portanto, nem na unidade de uma matéria e de uma forma, nem na mera unidade entre substância e acidente. Aquilo que essa unidade deve ser, Caetano o repete, depois de Aristóteles e São Tomás: "Ut unum sit *idem* alteri, salvis rationibus eorum".[140] "Salvis rationibus eorum"; compreendamos bem: o sujeito permanece sujeito e o objeto permanece objeto, na própria imanência.

Para esclarecer esse mistério, prossegue o comentador tomista, busquemos auxílio em duas proposições subsidiárias que (falando como metafísicos) supomos aceitas: 1. "Unumquodque operatur secundum quod est actu".[141] Sendo o conhecimento uma atividade, o sujeito cognoscente desfrutará das propriedades de um "agente". Ora, um agente só age na medida em que ele é "em ato" tanto sob o aspecto do "exercício" como sob o aspecto da "especificação". 2. "Cognitum est principium specificativum cognitionis".[142] É o objeto conhecido que faz o conhecimento *determinado*: o conhecimento é "especificado" por seu objeto.

A conciliação desses dois princípios definirá para nós a imanência cognitiva de um objeto distinto do sujeito. Decerto, um objeto, na qualidade de distinto do sujeito, não pode vir coincidir rigorosamente com este último considerado como "princípio elicitivo" da atividade cognoscente: de fato, essa confusão, se fosse possível, realizaria entre sujeito e objeto a identidade total de natureza, não mais a identidade parcial do conhecimento objetivo. Resta considerar, portanto, que o objeto conhecido, na medida em que é conhecido, se insere na atividade imanente do sujeito como forma especificadora dessa atividade.

> O cognoscente que recebe o objeto conhecido [diz Caetano] não o recebe de início [à maneira de uma matéria] com vista à operação própria de um composto qualquer — *tertium quid* — resultante da união deles; nem tampouco com vista a uma operação ulterior do objeto conhecido [de que ele seria, então, apenas o suporte provisório; como a água que recebe o calor o recebe em função de uma ação calorífica que não é, a bem dizer, operação da água como tal; com efeito, para a água como água, é indiferente ser o veículo de uma energia calorífica; e é preciso dizer o mesmo, acrescenta o texto, de toda recepção passiva de formas acidentais por um sujeito qualquer]; mas como princípio especificador da própria operação do sujeito cognoscente: *propter specificationem propriae operationis ipsius cognoscentis*.[143]

Em suma, um objeto só é conhecido na medida em que sua forma, por um encadeamento de causalidades — de que não temos de nos ocupar aqui — vem subordinar-se, como especificação nova, à forma natural de uma potência ativa, na unidade de uma operação imanente.

Essa é, em termos técnicos, a formulação ontológica de todo conhecimento que não seja nem intuição de si, nem pensamento criativo. Deve aplicar-se rigorosamente ao conjunto de nossos conhecimentos de objetos, do conhecimento direto ao conhecimento racional, do nosso conhecimento direto de objetos corpóreos ao nosso conhecimento analógico de Deus.[144]

Que a forma objetiva, uma vez introduzida no íntimo do ato imanente, aí desfrute dessa "autopossessão", dessa reflexão elementar, em que a *consciência* consiste, isso não suscita dificuldade alguma quando se admite, com São Tomás, que a matéria é a única tela que impede o ser de tornar-se luminoso para si mesmo.

Será isto tudo? Será que perfizemos a teoria ontológica geral do conhecimento que nossa definição tomista da verdade invocava? Pensamos que não. A explicação desenvolvida acima ainda não abarca senão a primeira fase do processo cognitivo, aquela mesma que interessava sobretudo aos escolásticos. Com efeito, levamos o objeto exatamente ao ponto em que, tornando-se forma especificadora do sujeito em ato, ele entra, por isso mesmo, na radiância da consciência subjetiva. Mas, então, por que a forma assimilada não é conhecida pura e simplesmente como forma do sujeito, ou ao menos como "fenômeno" não expressamente distinguido das outras particularidades "fenomênicas" do sujeito? Como explicar que ela se apresente à consciência "objetiva mente", segundo sua oposição ao sujeito? Isso porque o modo de nosso conhecimento é *objetivo*: não podemos nos esquivar desse dado direto da consciência.

Se, portanto, a imanência é a condição e a medida do conhecimento, não seria preciso que não apenas a forma do objeto, mas a própria oposição entre sujeito e objeto fosse impressa primeiro ontologicamente no sujeito ou, mais precisamente, nas condições intrínsecas e atuais da operação imanente do sujeito? Mas como conceber semelhante disjunção na própria imanência?

Essa dificuldade não escapou a Caetano. Não nos dizia ele que o conhecimento objetivo exige "ut unum sit idem alteri, *salvis rationibus eorum*"?[145] A identidade atual não pode chegar a criar a confusão entre objeto e sujeito em nossa consciência. Sendo assim, para explicar essa dualidade persistente no próprio seio da identidade, ele invoca, além dos dois princípios subsidiários que relembramos anteriormente,[146] um terceiro axioma que deve explicar o fato evidente de que não percebemos apenas, em nós, formas *que* sejam estrangeiras (*alias*

formas), mas essas mesmas formas *na qualidade* de estrangeiras (*quatenus alias*).

Eis esse terceiro axioma, e a consequência que o Comentador extrai dele: "Si his adjungas [...] quod *unumquodque est propter suam operationem*, sequetur, quod *natura cognoscitiva est talis secundum se*, ut sit actu vel potentia ipsum cognitum, quod est esse *non solum ipsa sed alia*".[147] O contexto indica que é preciso compreender "alia" não apenas quanto à origem estrangeira da determinação imanente, nem quanto à sua similitude material com um objeto, mas quanto à inseparável relação *ad extra* afirmada por ela na própria imanência do sujeito.[148]

A resposta de Caetano se resume, como vemos, a recorrer *à própria natureza do sujeito cognoscente*: visto que o conhecimento objetivo repousa por inteiro na imanência do objeto como em sua condição ontológica determinante, e que não deixa de ser um conhecimento de objeto exterior ao sujeito, é preciso, em última análise, relacionar à natureza (ontológica) do sujeito cognoscente a estranha propriedade de identificar-se com objetos sem apagar, por isso mesmo, a "alteridade" deles. Conclusão a pegar ou largar, conforme se admita ou se rejeite o próprio princípio de uma ontologia do conhecimento.

O comentador tomista não leva seu problema mais longe. Será que nos deparamos enfim, portanto, com uma barreira intransponível? Talvez até com uma antinomia, que, no entanto, se impõe à nossa aceitação? Seria dizer demais. No máximo devemos constatar, provisoriamente, uma obscuridade, que esperamos dissipar mais adiante, diante da própria clareza de alguns princípios tomistas fundamentais.

Seja como for, encontra-se cada vez mais confirmada, pela autoridade de Caetano, uma observação que já fizemos em várias ocasiões, e sob diversas formas: o conhecimento pressupõe um vínculo ontológico do objeto ao sujeito. Entre o objeto conhecido e o sujeito cognoscente, quando eles não são idênticos em todos os pontos, sempre há, de

antemão e em alguma medida, "complementaridade" e "harmonia preestabelecida". Um está para o outro mais ou menos como a chave está para a fechadura que a recebe. Cada fechadura pode receber uma infinidade de chaves, no entanto, nem toda chave se adapta a toda fechadura. Certa proporção deve existir, portanto, anteriormente ao conhecimento, entre objeto e sujeito: "Requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile".[149] Extraiamos diretamente desse princípio uma consequência epistemológica que tomista algum poderá recusar.

A fechadura, por seu desenho próprio, representa, quanto às superfícies de encaixe, a regra prévia de todas as chaves que a poderão penetrar: chaves de ouro ou de ferro. Não diremos, portanto, que seja quimérico buscar, do lado do sujeito, certo conhecimento *a priori* dos objetos. Todo conhecimento objetivo inferior à intuição intelectual surge na confluência de exigências *a priori* (que definem antecipadamente algumas de suas características) e de dados empíricos, *a posteriori* (que a preenchem com um conteúdo). Um conhecimento totalmente *a posteriori*, inteiramente "estrangeiro" (tanto implícita como explicitamente) para o sujeito, é uma impossibilidade; de fato, o sujeito aí se acharia reduzido à condição de uma "matéria" indiferente, e desprovido, portanto, do poder de conhecer. Esse é o absurdo latente nos sistemas empiristas.

Com efeito, a "proporção" requerida entre sujeito e objeto, aquela proporção inserida de antemão nas próprias exigências da natureza do sujeito, constitui a base comum de onde partem igualmente o metafísico, para definir o objeto formal respectivo das faculdades cognoscentes[150] consideradas como *potências operativas* de um sujeito ontológico, e o filósofo crítico, para definir o objeto formal respectivo dessas mesmas faculdades, consideradas apenas como *funções lógicas*, como condições *a priori* que afetam intrinsecamente o conhecimento.

Entre esses dois pontos de vista — metafísico (transcendente) e crítico (transcendental) — não existe incompatibilidade alguma, visto que o segundo é tão somente um aspecto precisivo do primeiro. Resta

a questão (de que não temos de nos ocupar agora) de saber se o ponto de vista transcendental pode ou não conduzir ao ponto de vista transcendente.

§3 — Verdade lógica e juízo

Nos parágrafos anteriores, definimos a "verdade lógica" e estabelecemos as condições metafísicas gerais que a comandam. Esse apanhado doutrinal, emprestado de São Tomás, ainda se reveste, em nossa demonstração epistemológica, apenas do valor hipotético de um sistema encadeado de definições nominais. Para justificar sua aplicação real a nosso conhecimento objetivo, é indispensável empreender, em detalhes, a análise desse conhecimento ou, mais exatamente ainda, a análise reflexiva de nossos conteúdos de consciência *na medida em que estes* se distinguem por sua referência, ao menos indeterminada, a um absoluto ontológico.[151]

De início, porém, onde se encontram, em nossa experiência interna, conteúdos de consciência imbuídos desse índice de "objetividade"? Entre nossas operações psicológicas, qual nos fornece, propriamente falando, um "conhecimento objetivo"?

Fora da intuição intelectual, todo conhecimento pressupõe, em algum grau, o poder de assimilar "o outro" como "outro", de "trahere ad se formam alterius ut alterius":[152] o conhecimento tornar-se-á *objetivo* quando esse "ut alterius" aflorar, de uma maneira qualquer, à consciência do sujeito.

Ora, o estado de um sujeito que é, conjuntamente, na identidade de seu ato imanente, *si* e *outro*, realiza, segundo São Tomás, a "ratio formalis veri",[153] princípio direto ou, mais exatamente, anverso ontológico da *cognitio*. O conhecimento objetivo será, portanto, simplesmente a tomada de consciência (*cognitio*) do objeto, na relação de verdade e segundo essa relação — *adaequatio intellectus et rei* — vivida pelo sujeito.

Como a posse imanente da relação de verdade e o conhecimento objetivo são assim, para São Tomás e Caetano, duas faces de um processo idêntico, várias das indicações que os textos fornecem sobre a primeira convêm igualmente à segunda.

Sabemos que a assimilação ao objeto, o *fieri alterum in quantum alterum*, só é possível em razão e na medida da imaterialidade do sujeito.

A verdade não pode, portanto, pertencer à sensibilidade da mesma maneira que ela convém à inteligência. O sentido é tão somente um análogo da inteligência — "deficiens participatio intellectus":[154] a verdade do sentido será, por sua vez, diminuída e analógica. Examinaremos posteriormente essa verdade relativa do sentido. Concentremos agora nossa atenção na inteligência.

É própria da inteligência a limpidez de sua natureza imaterial: não apenas a consciência em sentido amplo, como a consciência de si. A relação de verdade, para ser uma perfeição da inteligência como inteligência, para tornar-se um "quid proprium" da inteligência como tal, deve ser capaz de entrar, portanto, por seus dois termos, naquela zona de intimidade luminosa. São Tomás desenvolve esse tema em *De Verit.*, I, 3, c: "Ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod adaequatio attendi potest". E é, no fundo, a mesma imanência luminosa da relação de verdade lógica na inteligência que Caetano, por sua vez, sublinha: "Ad veritatem intellectus ut cognoscens est, exigitur quod veritas sit in eo *ut est cognoscens*: hoc autem non est nisi sit in eo *ut cognita*".[155]

Na operação intelectual consumada — no *intellectus ut cognoscens* — a posse formal e subjetiva da relação de verdade lógica equivale, portanto, ao conhecimento dessa verdade; sendo esse conhecimento, aliás, o conhecimento propriamente "objetivo".

Busquemos, entre as operações de nosso espírito, a que introduz realmente em nossa consciência a relação de verdade lógica, pois será

também ela que encerrará em si as condições ontológicas subjetivas dessa relação.

Encontramos aqui, uma vez mais, as análises clássicas de São Tomás, ao comentar Aristóteles, e de Caetano, ao comentar São Tomás.[156] A verdade lógica, dizem eles, não reside, a bem dizer, na sensação como tal, nem mesmo no simples conceito ("apreensão simples", *quod quid est*, dos escolásticos); ela é apanágio do *juízo*. Como assim?

No processo total que conduz à posição consciente de um objeto, isto é, em todo "conhecimento" verdadeiro, é-nos permitido isolar, por abstração, diversos momentos (sobre os quais não nos cabe pronunciar agora se correspondem ou não a faculdades distintas). Os momentos anteriores ou inferiores ao ato judicativo de fato introduzem, em nós, determinações — quer sensíveis, quer conceituais —, mas ainda não nos dão o conhecimento *de um objeto como objeto*. A sensação e o conceito, seja qual for seu grau de complexidade interna, estabelecem o sujeito cognoscente num estado de conformidade com o objeto exterior, nada mais: representam o objeto — se ele existir — como um retrato representa seu original, sem consciência alguma da relação ocorrida; na sensação e no simples conceito, um observador estrangeiro, ao considerar a um só tempo o sujeito e o objeto, poderia descobrir a verdade, mas apenas à maneira como ela se encontra em algo cuja realidade própria manifesta ou significa, do lado de fora, outra coisa: "tanquam in re vera", diz São Tomás.[157] O objeto, nesse estágio, é representado *na* consciência: ainda não é objetivado *para* a consciência. "Aliud est", observa Caetano, "aliud est loqui de *intellectu etiam in actu secundo*, et aliud de *intellectu in quantum cognoscens* [est]".[158]

A objetivação do objeto, isto é, a consciência de uma relação de conformidade entre a determinação subjetiva e a realidade exterior, exige, da parte do sujeito, um ato espontâneo pelo qual ele não apenas se modela efetivamente pelo objeto, como se dá por conforme ao objeto. A partir desse momento, a relação de verdade — *conformitas rei et intellectus* —, cujo termo subjetivo já estava materialmente

constituído nas faculdades do sujeito (sensação e simples conceito), é posta *formalmente*, segundo seus dois termos, como relação de verdade; e, nessa relação, a determinação subjetiva assume valor de *objeto*.

Ora, o ato pelo qual o sujeito se engaja assim quanto ao valor objetivo de seus estados subjetivos nada mais é que o juízo, ou, como dizem os escolásticos, o "intellectus componens et dividens", a inteligência que afirma ou nega, que postula o ser ou o não-ser da representação pela qual é afetada.[159] Antes do ato judicativo, a representação (sensível e conceitual), sendo, de fato, conforme ou não a um objeto, podia ser chamada de verdadeira ou falsa por denominação extrínseca; agora, encontra-se interiorizada segundo sua relação *ad rem*: torna-se um "quoddam proprium" do intelecto, verdadeira ou falsa do ponto de vista do próprio sujeito, em virtude de uma posição tomada por ele. "Quando incipit [intellectus] judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est *quoddam proprium ei*, quod non invenitur extra in re".[160] Então, a inteligência não apenas sofre o objeto, como adota a atitude ativa de uma oposição ao objeto.

No conhecimento humano, o juízo é, portanto, o único ato que realiza plenamente a verdade lógica, porque é o único que nos dá a consciência de uma significação formal de nossas representações.

No entanto, dirão alguns, será que o juízo que apresenta essa plenitude de verdade lógica não é apenas aquele que enuncia explicitamente a verdade de uma proposição: não "Esta folhagem *é* verde", mas "*É verdade que* essa folhagem é verde"? A verdade pertenceria então, propriamente, apenas ao juízo reflexivo, emitido a respeito de um juízo direto; e o conhecimento judicativo do objeto em si, portanto, seria anterior à consciência da verdade lógica.

Os antigos escolásticos haviam previsto essa dificuldade. Caetano dela se defende inteiramente por sua distinção entre verdade implícita ou "exercida" (*exercita*) em todo juízo e verdade explicitamente conhecida ou "significada" (*signata*) nos juízos reflexivos.

> Cognoscere conformitatem sui ad cognitum [ele explica][161] contingit dupliciter: scilicet *in actu signato* et *in actu exercito*. Cognoscere conformitatem in actu signato, est cognitionem terminari ad relationem conformitatis. Cognoscere vero conformitatem in actu exercito, est cognoscere aliquid in se ut conforme cognito.

Para que se tenha o direito de falar de um conhecimento implícito da relação de verdade, é preciso que tal relação seja *vivida* ou *exercida* (como o indica a palavra *exercerí*) pela consciência e possa ser concluída do próprio modo da representação do objeto; é preciso que todos os princípios requeridos para "a verdade" da representação complexa apresentada no juízo sejam postulados, vital e logicamente, por essa mesma representação, a qual, Caetano diz ainda, "*per se exercet* in propria ratione quod sit aequalis aut inaequalis enuntiatae rei". E, para tomar consciência, depois, explicitamente, da relação de verdade lógica, fazer a reflexão sobre esse estado de coisas deve bastar.

Ora, é evidente: nem a sensação nem o simples conceito apresenta ou contém — *signate aut implicite* — os elementos essenciais da relação de verdade lógica. "Dicendo enim *homo* aut *centaurus* aut *vacuum*, nihil dico ut conforme vel difforme rei alicui".[162] Em contrapartida, tão logo a inteligência "compõe ou divide", isto é, "afirma ou nega", "postula ou rejeita", em suma, tão logo ela "julga", a própria natureza de seu ato — e, por conseguinte, a forma que recai sob esse ato — implicam referência a uma realidade exterior. Não é necessário, para que assim seja, refletir sobre um juízo prévio: o juízo direto, que afirma o objeto, por isso mesmo afirma — implicitamente — a relação de verdade lógica.[163]

CAPÍTULO II: Os termos do juízo — I. Os dados sensíveis

§1 — Preliminares

Se é verdade que somente o juízo nos faz tomar consciência do objeto como objeto, pode-se postular em tese, portanto, que o produto sintético do juízo constitui o verdadeiro *dado direto* e o ponto de partida natural da reflexão crítica; isso porque esse dado interno é o primeiro e o único em que se expressa nosso pensamento distinto e onde se inicia nossa ação voluntária. Todavia, no próprio interior do objeto total, que o juízo apresenta à nossa consciência, nosso olhar interior discerne aspectos parciais, secundários, que ele isola por uma espécie de abstração. Graças a essa análise, emergem, diante de nosso pensamento reflexivo, unidades objetivas mais elementares, que correspondem ao *simples conceito* e, num plano inferior, à *pura sensação*.

Decerto, o conceito e a sensação são processos psicológicos reais e distintos, que precedem em nós o juízo; precedem-no ao menos como a matéria precede o composto. Não se deve esquecer, porém, que eles só alcançam nossa consciência *clara* inseridos na própria unidade do juízo, e que não poderíamos, sem uma ficção enganosa, separá-los totalmente do contexto judicativo em que aparecem. Nossa experiência psicológica não conhece, em estado puro, nem simples apreensão, nem simples sensação: a sensação é sempre percebida por meio de um conceito, e o conceito, no interior de um juízo. O juízo, eis o verdadeiro centro de observação de nossa psicologia humana, assim como é também o dado central de nossa crítica humana do conhecimento. Essa observação, corolário direto das teses tomistas sobre a verdade, é rica em consequências; ao negligenciá-la, corre-se o risco de forjar problemas ilusórios e, por conseguinte, insolúveis.[164]

Importa aqui, antes de tudo, analisar muito exatamente os elementos constitutivos do juízo em sua relação com o "objeto" conhecido, fruto do juízo. Como essa análise se encontra quase consumada na metafísica tomista do sujeito cognoscente, nossa próxima tarefa poderá limitar-se a expor sistematicamente algumas doutrinas

tradicionais de São Tomás, sublinhando aqui e ali coincidências, ao menos materiais, com a filosofia crítica. Prepararemos, assim, os materiais de uma demonstração que se desenvolverá na seção III deste livro II.

O juízo, sendo a unidade de uma diversidade, apresenta elementos materiais e elementos formais; limitar-nos-emos aos três seguintes, na medida em que eles dizem respeito à constituição do "objeto":

1. *A matéria do juízo*, isto é, seus "termos", considerados em si mesmos, como simples conceitos.

2. *A forma que erige em "juízo"* esse duplo elemento material. Ela mesma se subdivide em:

a) *forma sintética do juízo*, isto é, a unidade complementar entre sujeito e predicado, como tais;

b) *forma objetiva do juízo*, ou afirmação.

Quando se desconsidera a forma do juízo, os dois termos, sujeito e predicado, permanecem em resíduo como simples conceitos. No entanto, submetido à análise, o conceito se desdobra por sua vez num elemento material e num elemento formal; de fato, ele é também, no grau que lhe é próprio, a unidade de uma diversidade. E se examinarmos de mais perto essa diversidade, aí encontraremos, por fim, sob um arcabouço de unidades associativas inferiores à unidade conceitual (imagens, em diferentes graus de complexidade), elementos psicológicos indissociáveis e irredutíveis, *os elementos sensoriais*. Estes últimos constituem a matéria prima de nosso conhecimento humano.

É preciso relembrar que essa concepção do papel material do elemento sensível, embora pertença ao kantismo por direito de conquista sobre o ontologismo cartesiano, foi de início o bem comum de todos os filósofos escolásticos, visto que os mais obstinados "dissidentes", no interior da escola, professaram o adágio peripatético:

"Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu". Quisera o Céu que muitos deles houvessem pecado antes por excesso de empirismo!

Ao afirmar, como eles, a origem sensível de nossos conhecimentos, São Tomás evita com cuidado dar a entender que a inteligência seria tão somente uma espécie de transposição ou de reprodução da sensibilidade; a sensação fornece à intelecção um ponto de partida e uma matéria, nada mais; por isso, mesmo em suas formulações mais "sensualistas" em aparência, ele sempre salvaguarda o objeto formal superior da inteligência:

> Est autem naturale homini ut *per sensibilia ad intelligibilia* veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium sumit.[165]

> Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat, sed quia ex his quae sensus apprehendit mens *in aliqua ulteriora manuducitur*, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.[166]

Devemos estudar no conceito, portanto, primeiro sua matéria, a sensação, depois as determinações metassensíveis que a elevam à categoria de conceito.

§2 — A matéria do conhecimento objetivo, ou a pura sensação

A) O QUE A SENSAÇÃO PRESSUPÕE FORA DO SUJEITO E NO SUJEITO

Fora do sujeito cognoscente, a sensação pressupõe, segundo São Tomás, uma realidade subsistente, uma "coisa em si", de que o sujeito possa, fisicamente, receber impressões elementares. O caráter distintivo da faculdade sensível consiste nessa "receptividade" externa, nessa "passividade" material, que se manifesta à observação

psicológica; melhor ainda, que se deixa deduzir *a priori* da própria imperfeição de nosso conhecimento intelectual. Leiamos alguns textos.

São Tomás se pergunta:

> Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.
>
> Circa istam quaestionem [ele responde] triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cujuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus, quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines (idola et defluxiones) in animas nostras [...]. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur [antigui naturales] omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus [...]. Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum [...]. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem; unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed [solum] organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet [...]. Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum sed conjuncti [...].[167] Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur *per impressionem sensibilium* in sensum.[168]

E São Tomás mostra então — voltaremos a isso mais adiante — de que maneira a operação receptiva da sensibilidade proporciona ao

processo intelectivo um "concurso material": "quodammodo est materia causae".[169]

Ora, não apenas essa posição média de Aristóteles corresponde sozinha, de fato, à experiência psicológica, como se evidencia, pela própria natureza de nossa inteligência imperfeita, discursiva e não intuitiva, que esta última exige o concurso material de uma faculdade receptiva:

> Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod *non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis*, sicut angeli, sed *oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus* per viam sensus [...]. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam *virtutem sentiendi*. Actio autem sensus *non fit sine corporeo instrumento*. Oportuit igitur animam intellectivam *tali corpori uniri*, quod possit esse conveniens organum sensus.[170]

Se despojarmos essa passagem de todo aparato metafísico, para transpô-la na linguagem neutra da crítica moderna, será possível resumi-la assim:

Uma faculdade intelectual que não é nem puramente intuitiva, nem dotada de ideias inatas, exige o concurso de uma faculdade receptiva externa, isto é, de uma sensibilidade.

Para São Tomás, portanto, a "sensação pura" é realmente um "dado primordial" necessário. Ela representa o contato do sujeito cognoscente com um grande x tenebroso, que o envolve, o limita, o modifica, e que ele só discernirá através dela, em função dela.

No próprio interior do sujeito cognoscente, a sensação pressupõe, evidentemente, primeiro uma "faculdade receptiva do dado externo",

uma "sensibilidade": "Est autem sensus quaedam *potentia passiva*, quae nata est *immutari* ab exteriori sensibili".[171]

Em segundo lugar, essa faculdade deve revestir-se das disposições físicas que permitem a recepção do dado.

Essa exigência — que, em sua formulação geral, é um vago truísmo — assume um contorno mais preciso, considerada do ponto de vista metafísico em que São Tomás se mantém.

O conhecimento, diz-nos ele (ver anteriormente, cap. I), resulta da identidade prévia entre um sujeito e um objeto: unidade natural ou unidade adquirida. O conhecimento não estabelece essa união: ele a pressupõe; de fato, uma ação imanente não pode desempenhar por si mesma, como a ação transitiva, o papel de um intermediário físico que liga um "sujeito em si" a um "objeto em si": "Actio quae manet in agente non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente".[172] Ora, em todo sujeito que não é um "intuitivo puro", isto é, que não está, de nascença, em posse ao menos virtual de seus inteligíveis, a união entre objeto e sujeito requer uma causalidade física do primeiro sobre o segundo.

Visto que nosso conhecimento é discursivo e exige essencialmente a intervenção de uma "faculdade receptiva" externa, a união de nossa subjetividade com o objeto efetuar-se-á inicialmente, portanto, pela ação física ("naturalis") de uma realidade exterior em nosso Eu, o que pressupõe, entre esses dois termos, certa comunidade potencial e, no Eu, uma passividade propriamente dita. De resto, o próprio São Tomás especifica a natureza das disposições físicas implicadas nessa passividade direta diante de um agente exterior. (NB: Um agente transcendente, capaz de alcançar diretamente a própria substância da alma, não seria para ela um agente exterior: Deus é distinto de sua criatura, mas não exterior a ela): "Proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquid incorporeum pati. Illud ergo quod per se

patitur passione propria, *corpus est*. Si ergo passio proprie dicta ad animam pertineat, hoc non est nisi *secundum quod unitur corpori*".[173]

Na medida, portanto, em que ele é fisicamente "receptivo" diante do mundo exterior, o sujeito cognoscente deve se revestir dos atributos da "corporeidade"; em outras palavras, ser material e quantitativo. Por isso, a faculdade sensível, embora ultrapassando a mera função de informar um órgão, permanece verdadeiramente "faculdade corporal"; a sensação é um "ato dos órgãos sensoriais": "Hujusmodi vires [sensibiles] sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo et auditus in aure".[174] A imutação do *sensorium*, condição intrínseca do ato do sentido, tem de início o valor físico de uma "alteração" qualquer:

> Non omnia accidentia [corporum] habent vim immutativam secundum se, sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit *alteratio*. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt objecta sensuum, quia, ut dicitur Phys. Lib. VII, cap. 2, *secundum eadem alteratur sensus, secundum quae alterantur corpora inanimata*.[175]

Devem ter sido notadas, nos textos que acabam de ser lidos, as expressões de São Tomás: "proprie accipiendo passionem" — "passione propria" — "passio proprie dicta". Nós mesmos não falávamos simplesmente de "receptividade", mas de "receptividade externa", por ação e paixão recíprocas. Todas essas são expressões atinentes à "passio praedicamentalis", aquela que se faz segundo uma matéria comum ao agente e ao paciente, e por alteração deste último.

No entanto, há também, segundo São Tomás, uma receptividade de ordem superior, e "faculdades passivas" imateriais. Por exemplo, nossa inteligência, na linguagem escolástica, denomina-se "faculdade (operativa) passiva". Como devemos entender esses dois tipos de receptividade ou passividade? Inicialmente, de maneira geral, em toda parte onde há *potência*, há, em certo sentido, receptividade e passividade: isso porque um ser em potencial não pode, como tal, atuar-se a si mesmo. Na emanação geral do ser, a potência é

introduzida pela primeira limitação do ser: essência simples, ou forma subsistente. A forma, *como tal*, expressa a um só tempo um grau de realização positiva do ser e uma defasagem dessa realização imperfeita em relação à realização total, que seria *pura atualidade* de ser. Essa defasagem mede a "po tência da forma", isto é, define, para esta última, nos limites de sua natureza própria (de seu grau ontológico), uma possibilidade e até um chamado de determinações ulteriores, indefinidamente: determinações acidentais, visto que a forma já é subsistente; puro enriquecimento, sem "alteração" da forma subsistente, visto que toda forma, como forma, é simples; aporte de ordem "intencional" (psicológica),[176] visto que não há matéria interposta, como uma tela opaca a impedir a consciência. Escusamo-nos de insistir, para evitar qualquer mal-entendido entre nossos leitores escolásticos: a determinação sobrevinda é aqui da ordem da "ideia", forma de uma forma, ato de um ato; ela participa da atividade imanente da forma original como especificação nova dessa atividade; é, portanto, luminosa, segundo a teoria ontológica do conhecimento que relembramos no capítulo anterior. São Tomás lá nos dizia que toda forma, como forma, possui certa infinitude:[177] infinitude de perfeição, em contraposição à infinitude de imperfeição da matéria prima;[178] em virtude de sua infinitude e na medida de sua imaterialidade, a forma pode, sem cessar de ser ela mesma, como "ser natural", tornar-se "intencionalmente" (idealmente) *outra* coisa..., *todas* as coisas, ainda que ela não seja em grau algum intrinsecamente dependente da matéria.

Nos agentes criados, a *receptividade imaterial*, que acabamos de descrever, é uma condição essencial do conhecimento de objetos; e não é menos requerida para o conhecimento sensível que para o conhecimento intelectual.

O exame das vias e dos meios dessa *recepção imaterial* nas "formas subsistentes" (os anjos da teologia cristã) não deve nos reter; notemos apenas que ela nunca se efetua aí, segundo São Tomás, por invasão de fora, mas tão somente pela atuação de princípios inatos.[179]

Em contrapartida, uma verdadeira receptividade *externa* se imiscui no conhecimento, como pré-requisito, tão logo a potência própria da forma em relação ao *esse* se acompanha daquela insuficiência interna ou daquela "contração" da própria forma que os escolásticos, depois de Aristóteles, denominaram "matéria prima". A matéria prima, a pura potência passiva, que afeta intrinsecamente a essência, é, na substância composta de matéria e de forma, a porta constantemente aberta à invasão externa: aqui também a potência passiva perscruta uma possibilidade indefinida de determinações, mas de determinações alterantes e não assimiladas, não sobreponíveis uma à outra na matéria que as recebe e, por isso mesmo, supressoras umas das outras: "Generatio unius est corruptio alterius".

Dissemos anteriormente, segundo Caetano, por que a recepção de uma forma numa matéria ainda não cria a unidade ontológica requerida para uma *cognitio*. No entanto, ela tampouco ergue um obstáculo absoluto ao conhecimento quando a forma natural do sujeito receptivo, aberta passivamente por sua matéria à ação externa, não é totalmente absorvida pela matéria, "effusa supra materiam", mas emerge acima o bastante para desfrutar em alguma medida de suas propriedades puras de "forma". Esse emergir se realiza em todos os sujeitos materiais capazes de uma operação "estritamente imanente". Neles, a recepção material poderá, graças à unidade indivisa e à excelência relativa de suas respectivas formas, prolongar-se numa recepção imaterial, que implica conhecimento. Esse é, muito particularmente, o caso dos seres dotados de sensibilidade. A teoria ontológica do conhecimento sensível, em São Tomás, repousa por inteiro na continuidade entre a receptividade material do *sensorium* e a receptividade imaterial, "espiritual" (isto é, de ordem puramente "formal"), da faculdade sensível, forma do *sensorium*.[180]

Como não escrevemos uma psicologia, não exploraremos mais a teoria tomista, difícil e profunda, do mecanismo da sensação externa; estas poucas linhas bastam, acreditamos, para definir a relação existente, no pensamento de São Tomás, entre a passividade

"imaterial" da faculdade sensível e a materialidade, ou a "corporeidade", do sujeito senciente.

No entanto, dizer que o sujeito sensível deve ser "corpóreo" é afirmar sua sujeição essencial às condições gerais de espaço e de tempo: ele é extenso, e sua atividade imanente se desenvolve sucessivamente; tudo o que ele receber será por ele recebido, portanto, na forma da *espacialidade*, e assimilado por ele no *tempo*.

Não será esta a própria conclusão em que Kant desembocou pela via da "reflexão transcendental", quando erigiu as formas *a priori* de espaço e de tempo em condições gerais de toda atividade sensível? Sim e não; mas reservamos, por um instante ainda, nosso juízo sobre esse ponto (que será tratado *ex professo* no §3, lit. b, deste mesmo capítulo).

b) A relatividade da pura sensação

Em Kant, conforme sabemos, a sensação *como tal* pertence, na ordem do conhecimento do "puro dado" externo, ao âmbito do "relativo" elementar.[181]

Para apreender o alcance exato dessa tese kantiana, herança longínqua da escolástica, é preciso, é claro, evitar confundir a "sensatio qua talis" com o juízo primitivo de objetividade que a acompanha. Esse juízo é absoluto sob certos aspectos, como todo juízo; no entanto, é também um ato da inteligência aplicada ao dado sensível. Quanto ao puro dado sensível, considerado em si, procede tanto do sujeito como do objeto: marca *o limite comum entre eles*. Ele não se dá por uma qualidade do sujeito; por outro lado, não se separa totalmente do sujeito, à maneira de um objeto em si: nem subjetivo, nem objetivo, é *relativo*. Essa doutrina em si mesma nada tem de especificamente kantiano. As observações subsequentes mostram sob que ângulo ela chega a se adaptar ao pensamento de São Tomás.

1. *Visto que a sensação resulta diretamente* da interação material entre sujeito e objeto em si (ver anteriormente), ela é, portanto, nessa medida, relativa a um e outro, como intersecção dinâmica deles, se pudermos nos expressar assim.

Entre um agente material e um paciente material, a ação, sempre recíproca, se desenrola no espaço segundo as condições da quantidade. Isso significa dizer que agente e paciente permanecem, em sua realidade substancial, exteriores um ao outro, e só coincidem pela configuração comum daquela zona de contato em que a *ação* de um se confunde com a *paixão* do outro.

Se quisermos penetrar a natureza da sensação e poupar-nos o exame estéril de uma infinidade de falsos problemas, nada mais instrutivo que a leitura atenta das passagens em que São Tomás define o *objeto formal* do sentido. Por exemplo, aquele texto bem significativo da *Suma teológica*,[182] em que ele investiga o princípio da distinção psicológica dos sentidos externos. A questão de que se trata diretamente quase não nos interessa; em contrapartida, as razões invocadas esclarecem vivamente nosso assunto.

É preciso, diz São Tomás, buscar o princípio da distinção respectiva dos sentidos externos, não em particularidades acidentais ou extrínsecas à operação sensível, mas na própria divisão do objeto formal próprio da sensibilidade: "Accipienda est ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum *secundum illud, quod proprie et per se ad sensum pertinet*".[183]

Para demonstrar isso, afastemos algumas hipóteses sobre a natureza do princípio especificador diferencial das potências sensíveis.

Será que esse princípio é a própria estrutura dos diversos órgãos sensíveis? Não; a estrutura material dos *sensoria* não comanda a natureza das faculdades correspondentes, mas depende dela: "Non enim potentiae sunt propter organa, sed *organa propter potentias*: unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa

organa, sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum".[184]

O princípio especificador das faculdades sensíveis seria então a natureza do meio interposto entre o sujeito senciente e o objeto exterior — "meio interno ou externo, ar, água ou o que quer que seja"? [185] Tampouco; isso porque, na finalidade geral da natureza, a escolha dos meios materiais foi subordinada ao exercício das potências, e não o contrário: "[Natura] diversa media diversis sensibus attribuit, *secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum*".[186]

Será que resta outro princípio de divisão possível além da diversidade ontológica das qualidades sensíveis inerentes aos objetos exteriores? Estas ainda não fornecem o correlativo direto das faculdades sensíveis: "*Naturas* sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed *intellectus*";[187] não é a qualidade sensível, *em si*, que logo especifica as potências sensíveis. Essa especificação diversificadora só pode ser dada por um princípio extraído do "objeto formal" do sentido.

Eis agora a definição técnica desse "objeto formal": "Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili; *exterius ergo immutativum* est quod *per se* a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur".[188]

O objeto formal do sentido é, portanto, segundo São Tomás, o "exterius immutativum": não a realidade ontológica substancial ou acidental que produz essa imutação, o "exterius immutativum *materialiter* sumptum", pois essa hipótese acaba de ser excluída ("*naturas* sensibilium qualitatum... etc."); no entanto, o "exterius immmutativum *prout hujusmodi*", isto é, nem mais nem menos, a própria forma segundo a qual o mundo exterior (seja qual for a repartição real das substâncias e das qualidades que o compõem) vem modelar ativamente nossos órgãos sensíveis. Uma vez impressa no *sensorium*, essa forma, considerada em si, precisivamente, pertence

tanto ao sujeito como ao objeto: é um daqueles "accidentia externa" (assim chamados por oposição aos "propria accidentia") que se relacionam a um só tempo a duas causas, uma delas, material, a outra, eficiente: "Respectu accidentis extranei subjectum est *susceptivum* tantum; *productivum* vero talis accidentis est agens extrinsecum".[189]

Mas o sentido, ao reagir com base no aporte estrangeiro, não percebe tais relações de inerência e dependência causal; sua luminosidade própria só ilumina a forma de "imutação", segundo a exterioridade espacial desta última, sem nenhuma determinação ontológica de objeto.[190]

No "exterius immutativum", considerado como objeto formal primário do sentido, São Tomás discerne, portanto, com perfeita nitidez, o elemento relativo, que Kant designará posteriormente como "dado fenomênico", isto é, a manifestação direta do Real, não ainda relacionada, pela inteligência, ao absoluto de uma realidade em si.

2. *Em outro lugar e em várias ocasiões*, São Tomás ensina que a sensação permanece na superfície das coisas, sem alcançar-lhes nem a essência nem os atributos metafísicos: ora, a "ratio entis" (*seu objecti intelligibilis*) é, para ele, o primeiro dos atributos essenciais:

> Sensus non apprehendit essentias rerum, sed *exteriora accidentia* tantum; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum; intellectus autem solus apprehendit essentias rerum.[191]
>
> Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen *rationem essendi*, vel *intentionem entis*, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam *formam substantialem*, nisi per accidens [cf. abaixo, nº 3], sed tantum accidentia sensibilia.[192]
>
> Cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur, quae *quasi circumstant* essentiam rei, intellectus ad essentiam ejus pertingit.[193]

> Nulla *forma substantialis* est per se sensibilis, quia *quod quid est* est objectum intellectus.[194]

E os acidentes exteriores das coisas não são, eles próprios, objetos de sensação como *essências acidentais*: a natureza íntima deles escapa ao sentido, que só é impressionado pelo contato superficial deles: "*Naturas* [...] sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus".[195]

3. *A teoria do sensibile per accidens* nos fornece aqui uma confirmação preciosa.

Os escolásticos denominam "sensibile per accidens" ao objeto de um conhecimento, distinto da sensação, porém associado a ela por natureza: "(Dicitur) [...] sensibile per accidens, quod quidem *a sensu* non cognoscitur, sed statim *cum sensu* ab aliqua alia virtute cognoscitiva".[196]

No livro II do *Comment. De Anima*,[197] São Tomás expõe mais em detalhe o que ele entende por "sensibile per accidens": é um atributo sensível, ou não sensível, do próprio objeto a que a sensação se refere, atributo conhecido por uma faculdade distinta do sentido atualmente em exercício: seja pela *inteligência*, seja por uma faculdade sensível superior, tal como a *cogitativa*, ou como a *estimativa*.[198]

> Non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam ejus, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, ut puta, cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, hujusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam.[199]

Poderíamos dizer, numa palavra, que o *sensibile per accidens* é o objeto de um juízo universal ou particular, direta e naturalmente ligado à sensação atual.

Se, portanto, percorremos o âmbito atribuído pelos escolásticos ao "sensibile per accidens", constatamos que ele se estende, no homem, tão longe quanto a "ratio entis praedicamentalis" (e mesmo um pouco além, visto que pode extrapolar, alcançando o objeto da cogitativa), o que significa que ele não deixa ao objeto próprio da sensibilidade, ao "sensibile per se", outro terreno além do relativo concreto, o "fenômeno". Tão logo o fenômeno, evadindo-se da relatividade, põe diante de nossa consciência clara um *objeto*, um *algo*, um *ser*, em outros termos, tão logo "percebemos" um "em si" na qualidade sensível, já apreendemos um "sensibile per accidens": outra faculdade, diferente do sentido, entrou em jogo; a sensação se associou a uma intelecção num juízo.

Assim, portanto, a sensação não é, por si só, propriamente falando, nem subjetiva nem objetiva: ela fornece, do mundo material, na medida em que este modifica nossos órgãos, uma representação *direta e relativa*, uma representação em que o objeto é *realmente apreendido* (e *espacialmente* exteriorizado, caso se trate de uma sensação externa), mas não ainda *entitativamente* distinto do sujeito.

§3 — O problema do a priori no conhecimento sensível

a) generalidades sobre o a priori no conhecimento.

Que existam, no conhecimento humano, elementos *a priori*, isto é, *lógica* e *psicologicamente* anteriores à recepção contingente do puro dado sensível, isso é algo que qualquer filósofo que não professasse um empirismo fenomenista radical admitiria. O próprio Locke, não

obstante seu semiempirismo, foi capaz de subscrever em certo sentido, diz Leibniz, esta formulação: "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, *nisi intellectus ipse*" — que expressa certo grau de aprioridade intelectual.

No tomismo, a teoria inteira da intelecção humana se desenvolve como uma elipse em torno de dois focos: a *exterioridade* (a contingência) do dado sensível e a *aprioridade* (a necessidade) da forma inteligível, na qualidade de inteligível. "Non potest dici quod *sensibilis* cognitio sit totalis et perfecta causa *intellectualis* cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae".[200] "*Sensitiva* cognitio non est tota causa *intellectualis* cognitionis; et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit".[201] Ao ler essa formulação, é inevitável pensar na famosa declaração de Kant (no cabeçalho da *Crítica da razão pura*, "Introdução"): "Embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, daí não resulta que ele derive por inteiro *da* experiência".[202]

Visto que o problema do *a priori* já não deve sair de nosso horizonte, será bom, antes de prosseguirmos nossa investigação sobre o conhecimento sensível, fornecer algumas especificações sobre a noção geral de aprioridade, na medida em que ela se encontra na filosofia tomista. Constataremos que a noção tomista do *a priori* inclui e extrapola a noção crítica.[203]

Aprioridade e universalidade. — Segundo Kant, é numa "condição *a priori*" que é preciso buscar o vínculo de toda diversidade unificada e, portanto, também o princípio de toda universalidade.[204]

Quatro séculos antes, São Tomás, em sua linguagem metafísica, sublinhava essas mesmas características lógicas do *a priori* em geral (isto é, seja do *a priori* objetivo, seja do *a priori* subjetivo).

Primeiramente, a característica fundamental de toda aprioridade. Em uma diversidade unificada, a razão da unidade não pode ser a diversidade como tal e, por conseguinte, é *a priori* em relação a essa

diversidade. "Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis *causam* esse aliquam: *non enim diversa secundum se uniuntur*".[205] E São Tomás leva esse princípio tão a sério que dele deduz a existência e a unicidade de Deus como suprema "condição *a priori*" de unidade dos objetos: "Hoc autem quod est *esse* communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est *ergo* esse *unum essendi principium*, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo".[206] Evidentemente, essa aplicação ultrapassa muito o alcance do princípio *kantiano* de aprioridade e pressupõe demonstrado que a unidade do ser não consiste unicamente na unidade do ato abstrativo de nosso entendimento. Em todo caso, no entanto, seja qual for o valor da aplicação, o princípio inicial em que ela repousa, em São Tomás, é identicamente o princípio em que repousa, nas filosofias críticas, a exigência de uma aprioridade: "Non enim diversa secundum se uniuntur".

Em segundo lugar, a aprioridade da condição unificadora acarreta na mesma medida a *universalidade* do objeto unificado e, reciprocamente, a universalidade do objeto pressupõe, na mesma medida, a aprioridade de sua condição constitutiva.

Já analisamos, no *Caderno* III, o elo que vincula, segundo Kant, a universalidade do objeto à aprioridade de algumas de suas condições constitutivas. Escutemos aqui São Tomás.

Toda forma, devido à sua prioridade sobre a matéria, goza de uma parcela de universalidade: ao menos no sentido de não ser absorvida ou esgotada inteira por essa matéria determinada, mas permanecer, para falarmos de modo absoluto, capaz de atuar sobre outra matéria: "*Forma*, *in se considerata*, *communis est ad multa*, sed per hoc quod recipitur in materia fit forma determinatae hujus rei".[207]

Quando essa forma é uma forma de conhecimento, ela representa, no sujeito, um princípio permanente de determinação objetiva (uma "condição *a priori*"), cujo efeito virtual se estende para além do objeto concreto atualmente pensado.

Há proporção rigorosa entre a forma subjetiva, princípio de conhecimento ("species", ou seja lá o que for), e a extensão possível do conhecimento objetivo que ela comanda: "Cognitio cujuslibet cognoscentis *se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis*".[208] Embora a forma inerente ao sujeito não implique, por si, nenhuma restrição espacial, sua extensão objetiva *possível* será localmente indefinida; se ela não implica nenhuma restrição de tempo, a extensão de seu objeto *possível* será, similarmente, sem limite temporal. Por isso, uma propriedade que, num dado objeto, dependesse de uma condição formal *a priori* desse objeto, compartilharia as possibilidades lógicas da condição *a priori* e seria, portanto, "universal".

Em suma: as propriedades objetivas de uma condição *a priori* são universais. Reciprocamente, as propriedades universais — sendo, como universais, a unidade de suas realizações particulares — fundamentam-se numa condição *a priori*, no sentido mais geral dessa palavra.

Será que devemos citar exemplos? Dois ou três bastarão. "Corpus vivum non vivit *in quantum* corpus, quia sic *omne* corpus viveret".[209] Isso significa que, se a vida conviesse a um corpo vivo em sua qualidade de corpo (universalidade genérica), ela faria parte das condições de possibilidade de qualquer indivíduo corpóreo (aprioridade lógica). Ainda não temos, aqui, quase nada além da correlação dialética entre universalidade e aprioridade: outros textos insinuam a consideração de uma aprioridade metafísica (seja objetiva, seja psicológica). Em outras passagens, com efeito, São Tomás, ao indagar se podemos conhecer cientificamente, por universais, as coisas futuras, responde que, com certeza, não podemos apreendê-las em sua realidade concreta, mas que podemos prever algumas de suas características, *virtualmente preexistentes*, tanto nas coisas como em nosso pensamento ("prout sunt in suis causis"): isso equivale a dizer que as condições *a priori*, quer físicas, quer psicológicas ou lógicas, dos objetos atuais de nosso saber valem igualmente, na proporção desse *a priori*, por uma série indefinida de objetos (passados ou

futuros): isso porque perceber um *a priori* é, identicamente, conhecer um universal, e vice-versa: "Rationes futurorum possunt esse *universales*, et intellectu *perceptibiles*, et de eis etiam possunt esse scientiae".[210] Tais ciências, que permitem invadir o futuro, são, para o Doutor Angélico, tanto as ciências indutivas como as "ciências puras"; para o filósofo de Königsberg, são exclusivamente as ciências puras (matemática e física pura): não obstante essa diversidade nas aplicações, os dois pensadores se encontram ao professar o mesmo princípio lógico de aprioridade.

Um último exemplo, muito sugestivo, poderá servir de advertência contra uma concepção demasiado simples da relação entre aprioridade e universalidade.

Num artigo da *Suma teológica*,[211] São Tomás pergunta se a desconsideração do *hic et nunc*, pela qual são constituídos os universais, basta, por si só, para conferir-lhes a universalidade estrita, a que permite a previsão — em outros termos, se basta para fundamentar neles "verdades necessárias e eternas", objetivamente válidas "semper et ubique". Não, ele responde. Se o problema for formulado de modo integral, será preciso exigir, ademais, *a permanência, na ordem real, de uma condição a priori que fundamente e determine essas verdades necessárias*. Não haveria "verdades eternas" se estas não repousassem, em última instância, na própria eternidade de uma inteligência, fonte e tipo indefectível de verdade: "Veritas enuntiabilium non est aliud, quam veritas intellectus [...]. *Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna*".[212] Suprimam a permanência de *toda* "condição *a priori*" correspondente, e a universalidade da "forma abstrata" cai para o nível de uma possibilidade puramente negativa:

> Aliquid esse *semper et ubique* potest intelligi dupliciter. Uno modo quia *habet in se* unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum [= virtualidade real de um princípio ativo: valor *positivo* de universalidade], sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio

> modo [= potencialidade de uma simples abstração: valor *negativo* de universalidade] quia *non habet in se* quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam (sicut homo est unus, ab unitate unius formae), sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse *ubique et semper*, in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed *ex hoc non sequitur ea esse aeterna*, *nisi in intellectu*, *si quis sit aeternus*.[213]

Isso não quer dizer apenas que, sem intelecto, não há conceitos, mas que, sem a permanência de um intelecto que a fundamente, a verdade objetiva, universal e necessária dos conceitos desvanecer-se-ia: "Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna".[214]

Visto que a aprioridade lógica — que se confunde com a universalidade (*semper et ubique*) — deve, para assumir um sentido positivo, ser fundamentada numa aprioridade ontológica proporcionada (*intellectus aeternus*), torna-se evidente que, se temos conhecimentos verdadeiramente universais e necessários, a condição *a priori* que os torna tais será não apenas a anterioridade limitada e a permanência contingente de nossas inteligências finitas, mas de fato um *a priori* superior, que não só domina como impregna nossas faculdades e seus objetos.

Por isso, não nos causará espanto ver, mais adiante, São Tomás buscar o princípio supremo de toda aprioridade na participação ativa de nossa inteligência na luz da inteligência criativa:

> Et sic etiam, *in lumine intellectus agentis*, nobis est quodammodo omnis scientia *originaliter indita*, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas, sicut per universalia principia, judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc, illa opinio veritatem habet, quae ponit nos, ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse.[215]

Essa passagem designa tão claramente quanto possível as condições *a priori* inatas ao nosso entendimento e indica o fundamento do seu valor objetivo universal.[216]

O a priori e o objeto formal das potências. — É preciso aproximar a doutrina geral de São Tomás sobre a aprioridade intelectual de suas visões, muito assentes, sobre o objeto formal das "potências" operativas.[217] Fizemos a isso uma rápida alusão no capítulo anterior.[218] Gostaríamos aqui de mostrar em que sentido a teoria tomista do objeto formal é uma teoria da aprioridade.

As "potências", declaram unanimamente os escolásticos, diversificam-se por seus objetos formais, não por seus objetos materiais: "Potentiae non distinguuntur secundum distinctionem materialem objectorum, sed solum *secundum rationem formalem objecti*".[219]

O que é o objeto formal?

"Proprie illud assignatur objectum alicujus potentiae, vel habitus, *sub cujus ratione omnia referuntur* ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum *in quantum* sunt colorata: unde coloratum est *proprium objectum visus*".[220] O objeto formal de uma potência — "ratio formalis objecti"[221] — é, portanto, o aspecto sob o qual os objetos materiais dessa potência lhe estão relacionados.

A que princípio, interno ou externo, imputaremos a delimitação desse aspecto formal, característico para cada potência? À ação física dos "objetos materiais", de tal modo que a distinção das potências indiferentes em si mesmas e, por conseguinte, a delimitação de seus objetos formais, fosse uma pura resultante passiva: *potentiae propter objecta*? Ou, antes, a uma condição prévia e permanente, que preside, do interior da própria potência, a toda "paixão" sofrida de fora: triando os objetos apresentados, regulando o acolhimento a eles, medindo a assimilação deles: *objecta propter potentias*?

A resposta não é duvidosa: somente a "pura potência", a matéria prima, absolutamente indeterminada, deixar-se-ia invadir e modelar sem condições prévias. As potências realmente existentes são todas potências qualificadas, dotadas de sua própria forma. Por isso, ao menos negativamente, alguns dos predicados de seus objetos possíveis já se encontram inscritos na forma natural dessas potências.[222]

E mais. As potências que consideramos aqui, essas mesmas que São Tomás chama de "passivas", pertencem à classe das "potências operativas".[223] Antes de suas operações particulares, para as quais concorre o objeto externo, elas se encontram em *ato primário*: isto é, no mínimo elas representam uma possibilidade física delimitada, acompanhada de uma tendência natural de satisfazer essa possibilidade. Como dizíamos em outra passagem,[224] elas prefiguram, "em baixo-relevo", a forma geral do objeto que seria seu complemento natural.

Ora, a "figuração em baixo-relevo" do objeto formal na finalidade natural da potência está tão longe de ser adquirida sob a própria ação dos objetos exteriores[225] que é preciso, ao contrário, reconhecer uma desproporção flagrante entre essa ação exterior, múltipla, particular, contingente, e a unidade, a universalidade, a necessidade do objeto formal, impresso, à maneira de uma exigência ou de uma privação, na faculdade passiva. Para empregar o paradigma favorito de São Tomás, o que é *exigido*, nos objetos visíveis, pela potência visual — em outras palavras, seu objeto formal — é *o* "coloratum" como tal; o que os objetos reais imprimem, fisicamente, no órgão visual é apenas e sucessivamente *este* e *aquele* "coloratum": vermelho, verde ou amarelo; ou, mais exatamente, *este* vermelho, *este* verde, *este* amarelo. O objeto formal da potência — *o* "coloratum" — permanece, portanto, infinitamente mais vasto que uma série qualquer de percepções coloridas particulares. Em outros termos, o objeto formal, comparado aos objetos materiais sucessivamente adquiridos, apresenta uma universalidade específica ou mesmo genérica. Que esse universal esteja contraído em determinados gêneros inferiores ou em determinados

indivíduos, isso lhe *sobrevém* (*per accidens*), em cada operação concreta do sentido, e é algo que deve ser relacionado exclusivamente à diversidade do dado externo: "*Accidit* colorato esse *hoc* aut *illud* [...] *tale* aut *tale*".[226] Mas como tal e em si mesmo, o objeto formal é estritamente universal e imutável.

Ora, conforme mostramos anterioremente, uma função de universalidade é sempre uma função de aprioridade, do duplo ponto de vista lógico e psicológico. O objeto formal de uma potência será, portanto, *a priori* (lógica e psicologicamente) em relação a todas as aquisições particulares que ela realiza. Expressa uma espécie de simpatia seletiva, congênita, da potência, um *per se*, uma propriedade de natureza: "Non quaecumque diversitas objectorum diversificat potentias animae, sed differentia ejus *ad quod per se potentia respicit*".[227]

O objeto formal de uma faculdade, poder-se-ia dizer também, expressa a lei do "ato primário" desta última; ora, esse "ato primário" é um "ato natural", não um resíduo de atos secundários. Essa teoria do objeto formal das potências se enquadra facilmente nas concepções ontológicas gerais que expusemos anteriormente.[228] São Tomás, diferentemente de Kant, fundamentava todo o *a priori* lógico ou funcional no absoluto metafísico. Por isso, parece-lhe que a aprioridade do objeto formal de nossas potências cognitivas tem de apoiar-se, em última instância, na prioridade incondicional do ato — ato criador, que "move ao fazer-se desejar": κινεϊ ώς έρώμενον.

Toda criatura, com efeito, mantém a nostalgia da Atualidade perfeita de que ela emanou e, segundo as possibilidades de sua natureza, esboça um movimento de retorno para Deus: "Omnia intendunt assimilari Deo".[229] As faculdades cognoscentes ocupam um grau privilegiado nessa hierarquia de indigências ativas: esse grau é marcado, em cada uma, por sua respectiva natureza, participação deficiente da Intelecção subsistente; e a própria natureza delas determina a forma característica de sua aspiração, mais ou menos

longínqua, pela plenitude do ato, isto é, define o objeto formal delas. Acabamos de insistir no aspecto subjetivo do objeto formal: restabeleçamos um contato mais estreito entre esse aspecto subjetivo e o aspecto objetivo correspondente.

O objeto formal das potências — e pensamos aqui apenas nas faculdades cognoscentes — encontra-se constituído, por definição, a meio caminho entre duas ordens de relações: relação com os objetos singulares, de que ele constitui a unidade universal (*a priori lógico*); relação com o objeto cognoscente, em que ele constitui a forma de uma tendência natural (*a priori psicológico*). Será que se vê como a indivisão do objeto formal lança uma ponte entre o sujeito e os objetos? Na unidade universal que ele expressa, os objetos particulares estão realmente *em potência*, como no ato complementar deles num sujeito cognoscente; por outro lado, o objeto formal é a própria *potência* (a capacidade) do sujeito relativamente aos objetos exteriores, cujas determinações são recebidas pelo sujeito como os tantos atos secundários que o "aperfeiçoam". Em todo conhecimento de objeto, a atuação é, portanto, mútua:[230] o objeto formal aí representa, para cada faculdade, a condição comum, contígua, em que objeto e sujeito se completam um ao outro e comungam por conaturalidade, segundo uma relação recíproca de ato e de potência.

Não dissimulamos para nós mesmos tudo o que esse esboço abstrato da teoria tomista do objeto formal suscita de problemas e requer de especificações ulteriores. Logo se verá por que, no entanto, tínhamos de traçá-lo aqui.

Com efeito, por mais sumárias que sejam, as observações feitas anteriormente sobre o papel intermediário — objetivo e subjetivo — do objeto formal nos permitem identificar desde já um ponto de encontro importante entre a filosofia crítica e o realismo metafísico.

De fato, resulta de nossa apresentação que o objeto formal é, por assim dizer, o lugar de passagem de duas correntes inversas de aprioridade; considerado do lado do sujeito, ele define *certas*

condições gerais de objetos eventuais: o *a priori* psicológico só pode exercer-se sobre uma matéria proporcionada, que o pré-contenha em potencial (cf., em Kant, a noção de "afinidade transcendental"); considerado do ponto de vista dos objetos exteriores, o objeto formal define *certas condições gerais de eventuais sujeitos cognoscentes*: a universalidade potencial dos objetos singulares só pode passar ao ato, e tornar-se assim cognoscível, mediante um *a priori* psicológico, proporcional a essa atuação. O objeto formal, portanto, especifica a um só tempo o *grau de cognoscibilidade* do objeto cognoscível e um *modo de conhecimento* do sujeito cognitivo.

Decerto, essa dupla série de propriedades se apoia, aos olhos do metafísico, numa escala de condições ontológicas definidas, isto é: de modo próximo, na natureza e na potencialidade recíproca tanto do objeto (*cognoscibile in potentia*) como do sujeito (*cognoscens in potentia*), e, em última análise, na respectiva participação delas, deficiente e complementar, da unidade da Inteligência criadora.[231] O fato, porém, é que o próprio metafísico, se lhe fosse dado o objeto formal, considerado segundo sua função própria e independentemente de suas causas ontológicas, já descobriria aí, senão a explicação racional derradeira, ao menos a "ratio cognoscendi" direta de certas condições, logicamente exigíveis seja do objeto exterior, seja do sujeito, na hipótese de um conhecimento de um pelo outro. A mera consideração precisiva do objeto formal já forneceria *a priori* vários atributos necessários do objeto e do sujeito.

A atitude "precisiva" que acabamos de indicar, aliás, não é tão rara no metafísico. Seu procedimento metodológico se aproxima singularmente, então, do de um filósoso crítico.

Este último adota, diante dos objetos que ele explora, a atitude descrita em nossos *Cadernos* III e IV. Tomando, com ou sem razão, como dados iniciais de sua pesquisa os conteúdos brutos de consciência, ele se ocupa unicamente em definir, a partir desses dados, as condições universais de possibilidade do conhecimento objetivo. Nos objetos representados, a "reflexão transcendental" lhe mostra o

encontro necessário entre um dado contingente, irredutível a qualquer lei geral da consciência, e princípios de unidade, universais e necessários. Esses princípios universalizadores, princípios *a priori* em relação ao dado, definem a seus olhos o sujeito cognoscente e as faculdades cognoscentes; isso porque o sujeito só é sujeito cognoscente "reduplicative tale" segundo sua participação formal na edificação do objeto na consciência.[232]

Que diferença há entre as "condições *a priori*" — que, de um ponto de vista puramente funcional e precisivo, representam em crítica as "faculdades" do sujeito cognoscente — e o objeto formal dos escolásticos, reconhecido abstrativamente na diversidade dos "objetos materiais" como uma característica comum, "ad quod *per se respicit* potentia"? Quanto ao essencial, e segundo seu modo precisivo, as duas considerações parecem cobrir uma à outra. E, assim, seja do ponto de vista transcendental do sujeito,[233] seja, o que é equivalente, do ponto de vista (abstrativo) do objeto formal das potências, pode-se perceber uma ampla fronteira comum entre a teoria crítica e a metafísica escolástica do conhecimento.

Ficamos constrangidos em alinhar truísmos com tanta perseverança. Será que não teria bastado, para reivindicar uma parcela de *a priori* em todo conhecimento, dizer em duas palavras: se o conhecimento é o ato do cognoscível, e o ato goza de prioridade lógica sobre a potência, há, portanto, *a priori* em cada conhecimento? Confessamo-lo: isso deveria ter bastado. No entanto, talvez se julgue, em abono nosso, que a noção de aprioridade, comprometida há séculos em tantas relações suspeitas, exigia um bocado de exorcismo. De resto, a dificuldade não é discernir o papel inevitável do *a priori* em todo exercício das potências, mas reconhecer exatamente a natureza e o alcance desse *a priori* nos diferentes estágios de nosso conhecimento dos objetos. Vamos agora nos dedicar a essa tarefa.

B) APRIORIDADE RECEPTIVA DA SENSIBILIDADE

O adágio escolástico repetido com frequência nas obras de São Tomás: "Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis", aplica-se evidentemente aos objetos da sensibilidade. De fato, esta última, faculdade receptiva do dado exterior, apresenta em si mesma um conjunto de disposições que regem seu primeiro contato com esse dado. As disposições gerais e permanentes da potência sensível são *a priori* em relação a cada objeto particular da sensibilidade. Mas será que a aprioridade delas permite identificá-las com as "formas *a priori* da sensibilidade" que desempenham um papel tão importante na filosofia kantiana?

A chave do problema nos será entregue pela análise dos modos possíveis da "receptividade".

Aprioridade negativa de um paciente material. — A recepção de uma forma numa "pura potência" (matéria prima) evidentemente não implica, nesta última, nenhuma determinação *a priori*, visto que a matéria prima expressa aptidão indiferente a "formas materiais" quaisquer.

Quando a matéria já se encontra especificada numa forma, o composto natural desses dois elementos pode receber determinações ulteriores segundo sua matéria, mas apenas na medida em que a forma do composto ainda não satura a capacidade indefi nida da pura potência: "Si materia prima haberet ex natura sua aliquam formam, non reciperet omnes formas".[234]

Surpreendemos aqui uma espécie de aprioridade negativa na potência material, no sentido em que a forma do composto delimita, por exclusão, o gênero das determinações que ele permanece em potência de receber. Aprioridade negativa apenas; isso porque, nos limites assim traçados, a matéria mantém sua indiferença passiva para todas as espécies de determinações eventuais. Num sujeito em que a recepção de objetos se faz exclusivamente segundo a matéria, não há, portanto, verdadeira pré-opção formal, não há aprioridade positiva.

A fase inicial do ato sensorial compreende uma "paixão segundo a matéria". Se se parasse por aí, o sujeito sensível exerceria, nem mais nem menos, a aprioridade muito imperfeita e toda negativa de um paciente material qualquer diante das impressões acidentais que ele sofre. Essa aprioridade inferior ainda não afeta intrinsecamente o conhecimento como tal.

A "imaterialidade" da potência sensível. — Assim como o órgão material, ou o *sensorium*, não é toda a faculdade sensível, a alteração física do *sensorium* não é toda a sensação. Esta última pressupõe uma dupla recepção, uma dupla "imutação", diz São Tomás: uma *imutação natural* (física) que se prolonga numa *imutação espiritual*.

"*Naturalis* dicitur immutatio, prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturae sicut cum aliquid infrigidatur, vel calefit, aut movetur secundum locum".[235] A "imutação natural" de um composto material consiste na alteração acidental deste último segundo sua matéria.

> *Spiritualis* autem [immutatio dicitur] secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale [...]. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam *intentio* formae sensibilis fiat in organo sensus: alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.[236]

Reconheceremos, nessa imutação espiritual, a atuação de uma potência superior à potência material — daquela potência, precisamente, que é apanágio *da forma como forma* e que abre para esta última a possibilidade de agregar a si, indefinidamente, determinações estrangeiras.[237]

Na zona de imutação espiritual, isto é, na ordem estritamente "formal", "intencional", a aprioridade do sentido é possível? Caso seja, quais serão suas características particulares?

A aprioridade não exclui a objetividade. — Os casos mistos, mesclados, mais ou menos refratários à análise, podem ser grandemente esclarecidos pelo exame do caso típico e puro que os domina.

A imaterialidade perfeita, ou a "receptividade espiritual" da faculdade sensível representa, aos olhos do metafísico, uma participação inferior às propriedades das formas subsistentes, das "puras inteligências". Ora, São Tomás nos diz claramente o que pensa sobre o modo *a priori* do conhecimento objetivo nos puros espíritos:

> Unicuique spiritualium creaturarum *a Verbo Dei* impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium: ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul [...]; aliarum vero naturarum, tam spiritualium, quam corporalium rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per hujusmodi species impressas, tam creaturas corporales, quam spirituales cognosceret.[238]

Segundo São Tomás, portanto, os puros espíritos — justamente por serem puros espíritos e porque "proprie accipiendo passionem, impossibile est incorporeum pati"[239] — não recebem extrinsecamente objetos, mas, diretamente da Causa primordial criadora, os princípios de seu conhecimento de objetos exteriores, quer corpóreos, quer espirituais. E esses princípios inatos, embora *a priori* em relação aos objetos conhecidos, não impedem o conhecimento objetivo destes últimos. Afastemos, portanto, o preconceito confuso que estabeleceria uma incompatibilidade entre aprioridade psicológica e objetividade lógica.[240]

Uma objeção de princípio contra toda aprioridade psicológica. — Contra a própria possibilidade do conhecimento *a priori* dos puros espíritos, surge uma dificuldade, que Caetano desenvolve extensamente e resolve sutilmente em seu *Comentário*. Ela repousa

num princípio cujo alcance parece estender-se absolutamente a toda aprioridade. Busquemos depreender esse princípio.

São Tomás propõe o conjunto da objeção nestes termos:

> Dicit Philosophus, in III *De Anima*, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum sensibilium, *illa natura interius existens*, *prohiberet apparere extranea*: sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.[241]

Vê-se o alcance geral da objeção. Para conhecer um objeto distinto dele, o sujeito deve "receber", seja da Causa primordial (por *species* inatas ou infusas), seja extrinsecamente (por via sensível), a forma desse objeto: "formam alienam". E para receber essa forma, constata Averróis, o sujeito receptivo deve ao menos não possuí-la, toda idêntica, em sua própria natureza: "Recipiens debet esse denudatum a natura recepti".[242] Por isso é preciso dizer que "intus existens prohibet apparere [et etiam recipi] extraneum [ejusdem generis proximi]".[243] Um sujeito não poderia ser ou tornar-se "outro" pelas mesmas características que lhe são próprias: ser ou tornar-se "outro" pressupõe a intervenção de características diferenciais.

Voltemos ao caso do conhecimento angélico, de que São Tomás trata: a imanência das características diferenciais de um anjo em outro anjo *parece* impossível por duas razões, diz o comentador:

1. "Apud S. Thomam, omnes angeli sunt ejusdem generis proximi";[244] por conseguinte, uma *species* inata que, num anjo, representaria, segundo seus respectivos gêneros próximos, outras essências angélicas, confundir-se-ia inteiramente com os atributos genéricos pelos quais aquele anjo se conhece a si mesmo: com efeito, ele não possuiria o

único princípio imanente que poderia ter-lhe permitido distinguir-se de outros anjos, a saber, a "differentia generis proximi" deles, que se opõe à sua própria.

2. Segundo São Tomás, sempre, a espécie, nas formas separadas (anjos, puros espíritos), não se subdivide em indivíduos intraespecíficos; ela constitui, portanto, por si mesma, a última diferença (individual) de cada natureza imaterial. Sendo assim, pode-se conceber que duas essências angélicas — indiscerníveis segundo seu "gênero próximo" — possam, todavia, conhecer (cada qual de seu lado, por um princípio *a priori* e imanente) a distinção recíproca entre elas, isto é, a diferença específica entre elas (e individual)? Uma vez mais, ao que parece, isso é impossível; de fato, a "ultima differentia", aquela que logo chama a existência, é a um só tempo impermeável e incomunicável: a "ultima differentia" que atua uma dada potência "bloqueia" essa potência: "Ultima differentia unius [naturae] non potest determinari per ultimam differentiam alterius".[245] Um anjo, portanto, não pode trazer em si a última diferença (específica e individual) de outro anjo, nem como forma natural, nem tampouco como forma inteligível ("naturaliter" *vel* "cognoscibiliter").

Generalizemos a dificuldade: a imanência do "outro" num sujeito qualquer deve fazer-se segundo uma potência desse sujeito; na medida em que o sujeito já possui em ato (*a priori*), por sua própria conta, uma determinação existente também no objeto, o lugar está tomado: "Intus existens prohibet [recipi et apparere] extraneum". Será que esse axioma aristotélico, aceito por São Tomás e por seu comentador, não parece arrasador para toda aprioridade psicológica, quer se trate de inteligências angélicas, quer de faculdades cognitivas inferiores?[246]

Eis a objeção.

A resposta de São Tomás é extremamente concisa e considera diretamente apenas o *a priori* constituído pela própria essência das "naturezas espirituais":

> Dicendum quod naturae spirituales angelorum ab invicem distinguuntur *ordine quodam*, sicut supra dictum est. Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant *affinitatem* cum natura ejus, *differentia* existente tantum *secundum diversos gradus perfectionis*.[247]

Uma palavra de esclarecimento não será supérflua. Segundo São Tomás, a objeção pareceria aceitável se a hierarquia das essências separadas pudesse ser assimilada estritamente ao edifício de comunidades genéricas e específicas que reconhecemos nos objetos materiais. Gêneros ou espécies, com efeito, não poderiam fornecer, de seus "inferiores", um conhecimento distinto e "diferenciado". Segundo o modo próprio de nosso entendimento, calcado na estrutura metafísica das essências compostas, o gênero não contém, formalmente, relação com as diversas espécies que lhe são subordinadas; a comunidade genérica é, por si, indiferente e unívoca. Isso vale também para a espécie relativamente aos indivíduos. Na realidade, na hierarquia dos anjos, não há indiferença genérica, mas unidade genérica no sentido amplo ou, mais exatamente, *unidade analógica*: o elo dessa unidade é certa *ordem*, na qual cada essência angélica representa um momento original, ligado intrinsecamente a todos os outros momentos: "Naturae spirituales [...] ab invicem distinguuntur ordine quodam".[248]

Ora, um termo de uma série ordenada, conhecido essencialmente como termo dessa série, revelaria, em sua própria essência, as relações que a definem segundo seu nível e que nela refletem, sob um ângulo particular, a série inteira. Se uma relatividade transcendente encadeia as essências espirituais entre si, nenhuma pode se conhecer, portanto, em sua própria essência, sem se relacionar por isso mesmo com outras essências; o solipsismo desagrada ao espírito puro.

São Tomás vai mais longe. Especificando com um traço rápido esse "ordo quidam", chave do conhecimento angélico, ele define as duas condições solidárias em que um *a priori* psicológico ("nature" ou

disposição inata) se torna capaz de concorrer intrinsecamente para um conhecimento de objeto; trata-se, primeiro, de certa *afinidade natural* entre o *a priori* subjetivo e o objeto: elemento de parecença entre sujeito e objeto, que consiste, para as formas separadas, no pertencimento comum deles a uma mesma linha ascendente de "perfeição" — depois, e correlativamente, um elemento diferencial, isto é, certa proporção interna do sujeito ao objeto; aqui, será o *grau* mais ou menos elevado na realização da perfeição comum: "Affinitatem cum natura ejus, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis".[249]

Para a metafísica tomista, a essência da forma, como forma, é ser um grau intensivo da perfeição do *esse*: "A forma limita o ato".[250] Ora, o grau, como grau, encerra em si, opondo a si, ao mesmo tempo o tipo positivo dos graus inferiores e o tipo privativo dos graus superiores, até o "maximum" inclusivemente.[251] Uma forma pura, capaz de conhecer sua própria essência, conheceria, portanto, *a priori*, ao menos segundo atributos gerais, uma dupla série de outras essências possíveis: umas, inferiores, cognoscíveis por um conhecimento próprio e positivo, *prout minus continetur in majori*, outras, superiores, cognoscíveis apenas por um conhecimento negativo e analógico, *prout majus desideratur in minori*. Elemento de similitude, elemento de diferença: é tudo o que é estritamente requerido para a cognoscibilidade do "outro como outro".

Que nos baste registrar o princípio fundamental e absolutamente universal dessa solução tomista: a aprioridade natural de uma forma de conhecimento não encobre para o sujeito a visão de objetos estrangeiros, *quando a determinação a priori de que essa forma é portadora é, ela própria, essencialmente ordenada a tais objetos*.[252]

O fato, então, é que o adágio "Intus existens [naturaliter et cognoscibiliter], prohibet apparere extraneum" não poderia valer *de modo absoluto e para todos os casos*: "Propositio illa non tenet in

naturis quarum una est *determinabilis per alteram*; sed in his tantum quarum neutra potest alterius esse determinatio".[253]

Toda a dificuldade, nessa questão do *a priori* angélico, provinha de uma circunstância que não é particular aos "puros espíritos", mas que se encontra em certa medida em todos os sujeitos cognoscentes; queremos dizer que "naturae cognoscibiles possunt dupliciter considerari, scil. ut cognoscibiles praecise, et ut *cognoscentes cognitae*":[254] conhecer tais naturezas em si mesmas é conhecê-las também como "cognitivas", como referentes ao objeto: "ad aliud".

Dessa digressão — necessária, acreditamos, para o entendimento exato da doutrina tomista —, queiram tirar as seguintes consequências:

1. Que, segundo o pensamento autêntico de São Tomás, a aprioridade, isto é, a preexistência, no sujeito, de certas determinações do objeto, não se opõe como tal ao conhecimento do objeto segundo essas mesmas determinações.

2. Que, ao contrário, lá onde o conhecimento objetivo alcança seu modo perfeito, nos puros espíritos, o sujeito conhece os objetos pelo conhecimento que ele tem de si como capaz deles ou relativo a eles.

3. Que essa capacidade ou essa relatividade do sujeito cognoscente não é totalmente indeterminada, mas repousa em certa "ordem" essencial do sujeito nos objetos. Essa ordem, nas puras inteligências, nada mais é que o grau intensivo de suas essências respectivas, em relação à perfeição do ser.

Não pretendemos com isso que a tripla constatação que fazemos aqui, segundo São Tomás e Caetano, esgote o problema do conhecimento "total ou parcialmente *a priori*" dos objetos. Restaria mostrar, por exemplo, como é possível que a capacidade receptiva, a "determinabilitas ab altero" de uma forma diante de outras formas se torne, *numa consciência não intuitiva*, o princípio não apenas de uma

percepção diferencial subjetiva de formas, mas de uma oposição entre o sujeito e o "em si" de um objeto: "Ut unum sit idem alteri, *salvis* rationibus eorum".[255] Tal e qual, a formulação sumária que depreendemos nem por isso é menos exata e extremamente preciosa para a interpretação ulterior da metafísica tomista do sujeito cognoscente.

Retorno ao problema do a priori sensível. — Havendo definido o modo e a medida de aprioridade compatíveis com as formas extremas da "receptividade" — por um lado, com a receptividade obscura, unicamente segundo a matéria e, por outro, com a receptividade luminosa e espiritual, unicamente segundo a forma —, podemos empreender com mais segurança o exame das condições *a priori* que regulam os casos intermediários, isto é, que comandam a imanência dos objetos nas *potências cognitivas*, *ligadas à matéria*, seja intrinsecamente, como as faculdades sensíveis, seja extrinsecamente, como o entendimento humano. A aprioridade do entendimento será nosso foco nos próximos capítulos; voltemos aqui à investigação já iniciada sobre o *a priori* da sensibilidade.

Que a faculdade sensível, orgânica, oferece a aprioridade negativa de todo paciente material, isso é óbvio. No entanto, tínhamos de buscar o gênero de aprioridade que pressupõe, mais especialmente, essa "imutação espiritual" de que São Tomás fazia o ponto culminante da operação do sentido.[256] À "imutação espiritual", e não à alteração material dos órgãos, se vinculam as prerrogativas de "ordem intencional" (psicológica) que ornam em nós as qualidades sensíveis dos objetos. Ora, como dissemos, a ordem intencional dos tomistas é identicamente a ordem da *imanência estrita*, fundamentada nas propriedades assimiladoras que a forma apresenta, intervindo por si mesma como "imaterial", e não pura e simplesmente como ato de uma matéria. Numa forma sobrecarregada por uma matéria, a ordem intencional começa, portanto, no nível exato em que essa forma, emergindo acima da matéria, escapa em alguma medida à restrição da quantidade concreta. Essa é, segundo São Tomás, a condição própria da faculdade sensível: a perfeição da forma aí ultrapassa o que seria

exigido meramente pelo papel de assegurar ao *sensorium* uma estrutura corpórea e uma unidade vegetativa; e a esse suplemento de perfeição formal corresponde rigorosamente uma função nova — intencional ou psicológica — do composto inteiro.

Quando falamos aqui do *composto inteiro*, é preciso entender, não o composto humano tomado globalmente como último sujeito de atribuição, como "suppositum" (isso não está em questão), mas o composto considerado fisicamente, segundo as potências cognitivas inferiores, como *princípio elicitivo próximo* da representação sensível, isto é, como faculdade sensível. A concepção metafísica, pelos escolásticos, do sujeito sensitivo oferece esta particularidade: que a forma da faculdade sensível, não obstante sua perfeição, permanece, aos olhos deles, realmente orgânica, intrinsecamente limitada pela matéria do *sensorium*, e constitui, com essa matéria, um único princípio indiviso de operação imanente.[257] A originalidade da operação sensível é envolver em sua unidade ativa a própria passividade de um órgão corpóreo, "alterável" por causas externas.

Um escolástico terá de reconhecer, portanto, na faculdade sensível, considerada a um só tempo como "receptor externo" e como "poder intencional", todas as condições requeridas por uma atividade imanente rigorosamente moldada numa passividade externa, uma espontaneidade controlada por restrições materiais.

Tais condições, que traduzirão, na recepção contingente dos objetos exteriores, a solidariedade natural e o concurso necessário dos dois aspectos fundamentais — ativo e passivo — de toda sensibilidade, constituem, portanto, a bem dizer, uma *lei da atividade estritamente imanente* do sujeito sensível e, por conseguinte, um *a priori de ordem intencional*. Dizíamos bem: um *a priori*; porque o *a priori*, no sentido mais rigorosamente crítico dessa palavra, outra coisa não é senão a lei, ou a regra universal, que rege intrinsecamente o "cognoscível em ato".

Espacialidade e temporalidade, como leis ou regras universais da sensação. — Antes mesmo de abordar o estudo descritivo das formas

da sensibilidade, gostaríamos, cedendo a curiosidades que os antigos não tiveram, de tentar elucidar mais a conclusão que acabamos de postular, a saber, o caráter singular de uma atividade subsistente na pura passividade ou, em outras palavras, a condição tão particular de uma forma "material" que não é "totalmente diluída em sua matéria" ("tota effusa in materiam", dizia São Tomás). Encontraríamos, então, mais ou menos isto, que indicamos em poucas palavras, menos a título de exegese, desta vez, e mais para acentuar nosso pensamento.

As qualidades sensíveis e extensas do mundo exterior se imprimem, no *sensorium*, segundo as leis da interação física. Como assinala São Tomás, a qualidade sensível troca a materialidade do objeto pela materialidade do sujeito sensitivo: no entanto, essa "imutação natural" que desdobra, no órgão sensorial, uma forma estrangeira, nem por isso a torna "cognoscível em ato".

Todo ato de conhecimento procede por unificação de seus dados brutos. Que unificação, da parte do sujeito, a forma passivamente estendida deve sofrer, no *sensorium*, para alcançar a unidade intencional, aquela unidade que deve ser "simples" e que já se pode chamar de "imaterial"?

Evidentemente, primeiro uma síntese de sua dispersão espacial. Isso porque a extensão da forma, materialmente recebida no órgão, ainda é, nesse primeiro momento, tão somente a coincidência ponto por ponto — disjuntiva, por assim dizer — da extensão do sujeito com a extensão do meio ambiente. Ora, o único tipo possível de síntese direta da extensão (ou do espaço), num sujeito cognoscente — digamos mais, em termos escolásticos, o único modo de unidade que a extensão (ou o espaço) pode revestir para tornar-se "forma especificadora de um ato estritamente imanente" —, parece ser a unidade formal do movimento interior que retomaria sucessivamente as partes justapostas dessa extensão (ou desse espaço), para fundi-los e totalizá-los numa continuidade temporal definida. A síntese do *espaço* ocorre segundo o *tempo*.

No entanto, essa síntese elementar da forma espacial segundo o tempo não pode *totalizar*, na consciência sensível, o espaço mentalmente percorrido, exceto nesta condição: que o ato explorador, à medida que ele se desenvolve, conserve e acumule o butim dos momentos anteriores, segundo a própria ordem das aquisições sucessivas. Assim como as qualidades sensíveis, por mais elementares que sejam, sempre nos parecem ligadas a uma extensão definida, já seria preciso, para realizar a unidade da percepção direta delas, a intervenção de uma espécie de memória rudimentar, pré-consciente.

Se quisermos admitir, ainda que como hipótese de trabalho, esse escalonamento da condição espacial e da condição temporal na operação sensível — e, para dizer a verdade, não vemos como outra hipótese salvaguardaria a necessidade, comumente admitida pelos escolásticos, da participação do "sentido interno" (mais especialmente, do "sensus communis") na própria sensação externa[258] —, então será relativamente fácil para nós expressar a parte *a priori* da sensibilidade. Isso porque a regra *a priori* da faculdade sensível consistiria na *combinação de uma dupla exigência*, imposta de antemão a todo "sensibile in actu": a exigência do modo *espacial* e a exigência do modo *temporal*. Especifiquemos isso.

Uma "sucessão" no sentido amplo, isto é, certa seriação unilinear dos atos, não é incompatível com a perfeição própria das formas finitas, ainda que subsistentes.[259] No entanto, quando a forma do agente, embora ultrapassando, sob certo aspecto, a matéria, está ligada intrinsecamente a esta última, a ponto de só poder subsistir na qualidade de forma de um composto material, nesse caso, visto que *a operação segue o ser*, as potências operativas do composto só apresentarão, em seus atos, o "modo sucessivo" (propriedade geral da forma finita) indissoluvelmente ligado ao "modo concreto da extensão" (efeito formal da matéria prima). A associação funcional do "modo sucessivo" puro com o "modo espacial" constitui precisamente o *modo temporal*.[260]

Imitando a terminologia kantiana, poder-se-ia dizer, portanto, que a "condição formal *a priori*" virtualmente latente na potência sensível é a *síntese pura do espaço e do tempo* — estando bem entendido que essa síntese, como o indica a palavra "puro",[261] pertence ao "actus primus"[262] da potência e designa apenas uma combinação natural das disposições (regras, leis) que se impõem ao "actus secundus". Se não estivermos enganados, as considerações que acabam de ser expostas ajudarão a compreender:

1. Como um "sensibile in potentia" (objeto sensível externo), para tornar-se um "sensibile in actu", deve, em razão de sua materialidade, sofrer num sujeito senciente uma dupla informação, segundo o espaço e segundo o tempo;

2. Como um "sentiens in potentia" (sujeito sensitivo), para tornar-se um "sentiens in actu", deve, justamente por causa de sua própria materialidade, correspondente à dos objetos, receber os dados estrangeiros segundo o duplo modo do espaço e do tempo.

As exigências do "sensibile", não menos que a natureza do "sentiens", impõem à faculdade sensível, portanto, uma regra *a priori* de operação, a saber, a temporalidade e a espacialidade dos atos eventuais dessa faculdade.

Um novo problema, porém, solicita nossa atenção.

Aprioridade e objetividade do espaço e do tempo no conhecimento sensível. — Admitir a aprioridade do espaço e do tempo não será comprometer sua objetividade verdadeira? Muito pelo contrário. Ao menos no contexto metafísico em que definimos o *a priori* sensível.[263]

Com efeito, tão logo se formula o problema do *a priori* sensível em termos metafísicos, é preciso reconhecer que a espacialidade e a temporalidade do sujeito requerem, do lado do objeto, condições semelhantes. Um objeto inextenso e intemporal não seria de modo algum suscetível de ser recebido e classificado em "formas *a priori*" de

espaço e de tempo. Inclusive, tais formas são por nós denominadas "a priori" porque lógica e psicologicamente elas exigem de antemão, em todo objeto possível de sensação, uma aptidão rigorosamente correlativa, a qual só poderia ser a extensão concreta e a mutabilidade temporal do objeto.

Se assim for, pressente-se por que o *a priori* do sentido — como, guardadas as devidas proporções, o *a priori* das inteligências angélicas — respeita a objetividade do conhecimento; por que o "intus existens" não é, aqui, "prohibens apparere extraneum".

Aproximemos, portanto, uma vez mais, a aprioridade parcial do sentido da aprioridade total atribuída por São Tomás aos intuitivos puros. A condição que torna possível, entre estes, um conhecimento objetivo mútuo, por princípios *a priori* naturais ou inatos, é, conforme ele nos dizia, que certa *ordem* essencial, certa *relação* segundo a afinidade e o grau, exista de anjo a anjo, de sujeito a objeto, de modo tal que o próprio conhecimento do sujeito conduza necessariamente ao conhecimento do objeto.

Deve-se, de acordo com Caetano e com o próprio São Tomás, estender em alguma medida a todo sujeito criado, capaz de conhecimento objetivo, o princípio central de explicação que vale para os intuitivos puros. E isso pressupõe que, aos diferentes graus do conhecimento objetivo, correspondem, nos sujeitos cognitivos, respectivos graus naturais de "relação" ou de "ordenação" aos objetos — graus correspondentes do *a priori*.

Confinemo-nos ao estágio inferior das potências cognitivas, nas faculdades sensíveis; qual será a "ordem" característica que aí mantém o sujeito "orientado para fora", para objetos possíveis? Uma única disposição *a priori* desse gênero é compatível com a comunidade *material* do sujeito e do objeto sensíveis, a saber, a "alteridade" recíproca deles segundo a quantidade concreta.

Como a relatividade quantitativa do sentido introduz, na sensação, certa *significação* objetiva, uma espécie de *extroversão*?

Para possuir uma significação objetiva, o ato sensorial deve deixar transparecer, dizíamos, a "ordem" de natureza, que une e opõe o sujeito sensitivo, na qualidade de sensitivo, e a realidade exterior: e essa ordem deve ser, conjuntamente, "afinidade" e "diferença". Ora, a relatividade quantitativa, regra *a priori* do ato sensorial, verifica essa dupla condição.

Consideremos primeiro a *afinidade*. Sendo o sentido material, só assimila formas materiais; sendo o objeto material, só pode "mover" e informar diretamente uma faculdade material. Essa afinidade segundo a matéria, essa condição material bilateral se revela, de um lado e de outro, no modo de ser e de operar que é o efeito formal da materialidade, isto é, na quantidade concreta segundo sua dupla expressão espacial e temporal.

O segundo elemento, o elemento *diferencial*, que confere à operação imanente da sensibilidade um primeiro grau de "significação" objetiva, fundamenta-se igualmente na comunidade material entre sujeito sensitivo e realidade exterior. Com efeito, essa comunidade material lhes impõe, tão logo eles entram em contato, numa sensação atual, a "ordem" ou a "relação" característica da quantidade concreta: a *alteridade* recíproca segundo características espaciais e temporais.

Isso porque o espaço e o tempo *separam*, tanto quanto *unem*.

Não é próprio de um ponto do espaço ter continuidade num ponto vizinho sem confundir-se com ele? E não é próprio de um momento do tempo transcorrer para o momento seguinte sem, contudo, coincidir com ele? Onde quer que haja representação espacial e temporal, cada elemento discernível chama outros e neles se prolonga. Por isso, podemos talvez conceber, mas não, decerto, imaginar sensivelmente, um limite derradeiro do espaço ou um último momento do tempo; a linha fronteiriça de um espaço delimitado

aparece sempre como a linha de passagem a outra extensão, e o momento em que um período definido expira abre para nós um período novo.

Em virtude de sua lei quantitativa de estrutura, cada representação sensível atual "extrapõe" virtualmente, portanto, aquém e além de si mesma, um espaço e um tempo em que deverão se organizar todas as outras representações possíveis. Não insistiremos no valor diferencial da forma do tempo; isso porque tal consideração, tendo de repousar numa análise do sentido interno, arrastar-nos-ia para além de nosso objetivo imediato. Limitemo-nos às relações de espaço. Se o sujeito sensível adquire uma representação espacial de si mesmo, esta desfrutará necessariamente da propriedade de exterioridade em relação a todas as outras representações espaciais: não haverá confusão espacial possível entre a imagem do sujeito e a imagem dos objetos. Essa exterioridade mútua do sujeito aos objetos e dos objetos entre si, fato banal da experiência, era exigida de antemão pela lei quantitativa da faculdade sensível — um filósofo kantiano diria: pela "forma *a priori*" da sensibilidade.

No entanto, é preciso levar mais longe a análise da objetividade própria do sentido. O sujeito sensível, quando concebe concretamente a extensão (e o transcurso do tempo), não está situado fora do espaço (e do tempo): aí permanece inserido, não apenas objetivamente como imagem, mas subjetivamente, como agente. Para com o meio ambiente que o invade, e ao qual ele reage, ele está, na qualidade de agente material, numa relação análoga à de um elemento de extensão para com os pontos circunvizinhos. Será dominado, portanto, pela lei própria da extensão concreta, até no sentido de sua própria atitude, no modo de seu "operari", na forma de sua reação ao objeto cuja impressão recebe.

A atitude do sujeito sensitivo, na qualidade de sujeito espacial, deve ser, primitivamente e por necessidade *a priori*, exteriorizadora, "extrovertida": é uma projeção no espaço ambiente. Embora o sentido externo não perceba sua própria relatividade *ad extra*, percebe

diretamente seu objeto na perspectiva dessa relação de exterioridade — um pouco como um observador, situado no centro de uma superfície convexa, e dirigindo seu olhar para ela, aí veria num primeiro momento apenas a concavidade do meio ambiente.

A sensação é, portanto, objetiva: fracamente objetiva, é verdade, visto que sua objetividade própria se reduz à exterioridade espacial. No entanto, a sensação não deixa de ser ao mesmo tempo subjetiva, isto é, de revelar o sujeito senciente a si mesmo: fracamente subjetiva, todavia, assim como ela é fracamente objetiva, ou melhor, para expressar tudo numa única palavra, assim como ela é fracamente imanente.[264]

Entre as faculdades cognitivas, o sentido é, de fato, aquela em que a imanência estrita da atividade cognoscente — que sempre é, em algum grau, uma reflexão do sujeito sobre si — se encontra reduzida ao mínimo; o sujeito aí só se alcança realmente segundo aquela superfície dele mesmo, que é também a dos objetos: "Sensus haeret in superficie rerum". Para tomar distintamente consciência de si, o sujeito deveria ser capaz de uma reflexão completa, alcançar-se num ponto que ele ocupa por sua própria conta, não mais apenas num ponto que ele ocupa indivisamente com o objeto. Esse grau superior de imanência permanece fora do alcance de uma faculdade material. Por isso, como dissemos anteriormente,[265] o sentido cujo movimento vai direto ao objeto ("terminatur ad objectum") não conhece, todavia, a distinção entre sujeito e objeto.

Será que se apreende agora — era a isso que queríamos chegar — por que a objetividade do sentido, longe de ser ofuscada pelo *a priori* quantitativo da faculdade sensível (*a priori* espacial e temporal), é, ao contrário, logicamente exigida e psicologicamente proporcionada por ele? Mostramos, segundo São Tomás e Caetano, que o *a priori*, com a única condição de envolver, de uma maneira ou de outra, uma relação com o objeto, deixa de ser um obstáculo ao conhecimento objetivo e vem até a ser o meio para ele ("medium quo" ou "in quo"). Ora, para isso, importa pouco que o *a priori* seja diretamente *cognoscível* em si

mesmo (a exemplo da essência e das "espécies inatas", nos anjos), ou simplesmente vivido, como disposição funcional, e *reconhecível* apenas quando entrou em composição com um conteúdo objetivo (a exemplo das "formas" da sensibilidade). Nem num caso nem no outro ele se interpõe como uma tela diante do objeto: ao contrário, demonstraremos posteriormente que a objetividade progride ou decresce na proporção direta da aprioridade assim entendida.

O axioma aristotélico "Intus apparens prohibet apparere extraneum", mesmo aplicado à sensibilidade — que dele fornece, no entanto, as mais evidentes ilustrações —, deve, portanto, ser interpretado com discernimento e manejado com prudência.

À luz destas conclusões de direito, que acreditamos inspiradas pelos princípios mais gerais da metafísica tomista, leremos, para terminar este capítulo, alguns *textos descritivos* de São Tomás sobre as características que correspondem objetivamente às disposições *a priori* (às leis internas) da faculdade sensível.

c) os "sensíveis comuns"

A quantidade como "sensível comum" e as "intuições puras da sensibilidade". — As formas *a priori* da sensibilidade, na filosofia kantiana, são simétricas (que não nos atribuam as palavras "são idênticas") ao conjunto das características "sensíveis comuns" que os antigos escolásticos relacionavam à *quantidade*.

> Magnitudo, et figura, et hujusmodi, quae dicuntur *communia sensibilia*, sunt media inter *sensibilia per accidens* et *sensibilia propria*, quae sunt objectum sensuum [...]. Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad *quantitatem*. Et de *magnitudine* quidem et *numero* patet quod sunt species quantitatis; *figura* autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis; *motus* autem et *quies* sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum

> magnitudinem subjecti, vel localis distantiae, [...] vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire *unum et multa*.[266]

Tudo o que, nas percepções sensíveis, se relaciona à quantidade (grandeza, figura, número concreto, movimento ou repouso) é, portanto, *sob esse aspecto*, um "sensibile commune", isto é, um objeto formal comum aos objetos especializados dos diferentes sentidos. Ora, o objeto formal, entre os escolásticos, revela diretamente um aspecto formal da própria faculdade ativa: o objeto formal de uma potência operativa, quer ativa, quer passiva, é antecipado, por plenitude ou por indigência, no modo da atividade produtiva que o engendra ou da tendência assimiladora que o apreende.[267] Por conseguinte, segundo os escolásticos, deve existir, na faculdade sensível, uma disposição geral — uma "condição *a priori*" — correspondente às determinações quantitativas comuns do dado sensorial. Kant não afirma nada além disso ao falar da "forma *a priori* do espaço" (ou, *mutatis mutandis*, do "tempo").

No entanto, essa "forma *a priori*" é, ao mesmo tempo, em Kant, uma "intuição *a priori*": isto é, ela introduz, por si mesma, no objeto imanente, uma *diversidade* pura (não empírica), que se combina com a diversidade empírica do dado sensível. Releiamos São Tomás: "Nec tamen [sensibilia communia] sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia [communia] *aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus*".[268] Se há uma disposição *a priori* que corresponde, do lado do sujeito, a um "sensibile commune", ela apresenta, portanto, o caráter de uma "intuição", visto que fornece realmente algo do conteúdo diverso do ato sensorial. Não pode ser diferente, aliás; isso porque, numa faculdade material, as características espaciais do "cognoscível em ato" dependem bilateralmente da espacialidade do sujeito e da espacialidade do objeto.

A infinitude relativa do espaço e do tempo. — Queiram relembrar o papel desempenhado, na primeira antinomia kantiana, pela infinitude

do espaço e do tempo. Uma das razões fornecidas pela antítese em favor da infinitude do mundo espacial era a impossibilidade de esgotar a extensão pura por uma síntese sucessiva da imaginação.[269] E a solução kantiana da antinomia consistia, em última instância, em reduzir a infinitude das formas espacial e temporal a uma *infinitude potencial*.[270]

No fundo, a concepção de São Tomás não é tão diferente.

A noção de infinitude, ele assinala, não tem, no uso corrente, toda a precisão desejável. Distingamos uma infinitude *absoluta* ("secundum essentiam") e uma infinitude *relativa* ("secundum quid"): todo objeto subtraído deste ou daquele gênero de limitação é infinito relativamente a esse gênero de limitação — por exemplo: "duratio aevi[271] est infinita, quia non finitur tempore: sic autem esse aliquid creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens".[272] E supondo até que uma "grandeza" (sensível) pudesse ser atualmente infinita, ela ainda só seria infinita relativamente, "secundum magnitudinem".[273] Só Deus é absolutamente infinito.

São Tomás não admite, de resto, que grandeza alguma possa ser "atualmente infinita" ("infinitum in actu"). Reconhece somente, na ordem sensível, uma infinitude potencial, "secundum potentiam".[274]

Essa infinitude potencial é manifesta "no movimento e no tempo" considerados em si mesmos. Por si, a noção de tempo não contém nenhuma limitação que deva frear, num ponto qualquer, o transcurso contínuo do tempo. Se não fosse esse o caso, a eternidade do mundo criado desagradaria nossa razão. Ora, "mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et *demonstrative probari non potest*".[275]

Por que a infinitude, negada à "grandeza quantitativa", é concedida, em certo sentido, ao "movimento e ao tempo"?

Em uma pluralidade, responde São Tomás, "infinitum etsi non sit simul in actu, potest tamen esse *in successione*".[276]

> Motus et tempus [diz ele em outro lugar] non sunt secundum totum in actu, sed *successive*; unde *habent potentiam permixtam actui*. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati et se tenet ex parte materiae, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus: esse enim in potentia convenit materiae.[277]

A infinitude possível do transcurso temporal se encontra bem fundamentada, portanto, na pura potência (matéria prima) que, no tempo, se mescla essencialmente ao ato ("Tempus est numerus motus secundum prius et posterius; motus autem est actus existentis in potentia prout in potentia"). E fazendo o ato fugir, sempre inacabado, através da sucessão temporal, *tende-se* a igualar a infinitude abissal da matéria: "proceditur ad materiam";[278] no entanto, o movimento, como tal, não contém em si o princípio do repouso; o abismo da potência, aquela aspiração ao ato, se reabre à medida que ele é preenchido.

Em um sentido precisivo e potencial, poder-se-ia também, mesmo do ponto de vista tomista, falar da infinitude da forma *a priori* de espaço: não do "espaço em ato", do espaço real, da grandeza concreta, mas do "espaço puro", virtualmente contido, como regra ou como lei, na potência que a sensibilidade possui para construir imaginativamente a representação espacial. Esse poder, exercendo-se por uma síntese sucessiva, por um movimento de adição, não encontra em si nenhum limite à sua expansão possível. Nesse sentido, a forma *a priori* de espaço é infinita, de uma infinitude relativa e potencial.

São Tomás admite explicitamente essa conclusão quando se trata quer da grandeza considerada *abstratamente* (o que corresponde à intuição pura de espaço), quer da pluralidade quantitativa (do *número*) considerada *dinamicamente*, *in fieri*:

> Licet infinitum non sit contra rationem *magnitudinis in communi*, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, sc. contra rationem magnitudinis bicubitae, vel tricubitae etc.[279]

> Esse multidudinem infinitam in potentia possibile est [...]. Sicut infinitum invenitur in potentia *in divisione continui*, quia proceditur ad materiam, eadem ratione infinitum invenitur in potentia *in additione* multitudinis.[280]

> [Semelhante infinitude não suscita nenhuma objeção lógica ou metafísica; isso porque] infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem *imperfecti*.[281]

A matéria, princípio radical da quantidade. — Estes últimos textos insinuam uma ideia profundamente tomista: o *número*, a "sintese do idêntico", longe de representar sobretudo uma elementar progressão da diversidade para a unidade formal, trai igualmente um movimento regressivo da forma para o princípio difuso e indeterminado, a matéria prima: "Proceditur ad materiam". Ao refletir sobre isso por um instante, reconhece-se a correção desse ponto de vista. Com efeito, a pluralidade numérica se constitui seja por fracionamento de uma dada totalidade — o que, decerto, é uma regressão: "Per divisionem totius acceditur ad materiam"[282] —, seja por adição de elementos dados: ora, a própria adição, embora constitua uma tentativa de integração do todo: "Per additionem acceditur ad totum",[283] anda de par com uma "homogeneização", se podemos nos expressar assim, com um apagamento da forma característica de cada uma das unidades adicionadas: o que é ainda uma regressão para a condição amorfa da matéria prima.

Essa orientação *do número para a matéria* se deve, aliás, ao fato de que o número é tão somente a expressão intelectualizada da quantidade concreta, a qual tem por raiz derradeira a pura potência (matéria prima): "Quantitas se tenet ex parte materiae".[284] Visto que a quantidade pertence ao *objeto formal comum* de nossa faculdade

sensível e também traduz, portanto, uma disposição *a priori* dessa faculdade, entrevemos que a propriedade tão característica, apresentada por nosso entendimento, de pensar por univerais, isto é, por "quididades numeráveis", deve repousar numa relação funcional de nossa inteligência *com o próprio a priori do sentido*. Abordaremos, no próximo capítulo, a difícil tarefa de definir essa relação funcional.

O tempo, medida quantitativa do movimento. — São Tomás não considera o tempo, em bloco, como um "sensível comum", e tampouco o teria feito se houvesse falado a linguagem kantiana, uma "forma *a priori*". O tempo é uma percepção complexa. Sua base objetiva é o *movimento*, que faz parte, por sua vez, dos "sensibilia communia". O movimento, captado pelo interior, apresenta-se a nós como a instabilidade essencial e progressiva de uma atividade que avança incessantemente sobre a passividade ("actus existentis in potentia prout hujusmodi", Aristóteles e São Tomás): é, em positivo ou em negativo, uma passagem, um fluxo de determinações... O que o tempo acrescenta à percepção direta do movimento?

A bem dizer, não acrescenta nada: antes a degrada, assim como a espacialidade degrada a unidade da forma ao torná-la divisível. "Tempus", diz São Tomás, segundo Aristóteles, "est numerus motus, secundum prius et posterius". "Tempus [...] est mensura motus".[285] "Tempus nihil aliud [est] quam numeratio prioris et posterioris in motu".[286] O número, dizíamos anteriormente, sempre implica fracionamento de um todo formal. O tempo é o fracionamento numérico, o escalonamento quantitativo daquela coisa simples, progressiva, puramente dinâmica, que é o movimento: pela marca uniformizadora da quantidade, a originalidade incessantemente renovada das fases do movimento é reduzida a uma série de "momentos" homogêneos. De uma atividade concreta que avança cada vez mais sobre a "potência", em profundidade, o tempo abstrai um devir uniforme, estendido indefinidamente, em superfície. O tempo aproxima o movimento da imobilidade amorfa, como de um limite; por ele como pela quantidade espacial, "proceditur ad materiam": isso porque o tempo é a *quantificação do movimento*.

Como "forma *a priori*" — isto é, repetimo-lo, como disposição ou lei permanente das faculdades sensíveis —, o tempo deveria, portanto, definir-se pela combinação da "condição espacial *a priori*" com o "movimento virtual" que, no ato primário da faculdade sensível, a natureza assimiladora desta última cultiva.[287]

CAPÍTULO III: Os termos do juízo — II. A espontaneidade intelectual na formação do conceito

A sensação bruta, introduzida sob as formas do espaço e do tempo, depois envolvida nessas múltiplas relações associativas, cuja análise os antigos quase não se preocuparam em aprofundar, ainda não é, por essa elaboração inicial, constituída em estado de *conceito*. Isso porque o conceito implica uma forma de unidade metassensível e inquantitativa, universal e necessária, de que mesmo de longe a mais complexa associação de elementos sensoriais não pode aproximar-se.

Essa unidade nova, sendo algo muito distinto de uma resultante de sensações, assume na filosofia kantiana o valor de uma "condição *a priori*" diante da qual o produto mais acabado da sensibilidade (a imagem) faria as vezes de matéria próxima.[288]

Chamemos de *entendimento* a faculdade que se define por tais condições *a priori* metassensíveis.

Entre as condições *a priori* do entendimento e as formas *a priori* da sensibilidade, existe, segundo Kant, mais que uma simples diferença de grau. Estas últimas exercem somente uma função receptiva: a união direta delas com o dado exterior constitui intrinsecamente a unidade psicológica mais elementar que existe: a intuição sensível, o fenômeno sensível. Ao contrário, as formas unificadoras do entendimento encontram, na consciência, os elementos já determinados como elementos psicológicos (fenômenos sensíveis): já não lhes cabe absorver passivamente um complemento material, ainda "inatuado" na qualidade de "cognoscível"; elas têm de organizar uma pluralidade de elementos psicologicamente diferenciados. A aprioridade, no

entendimento, torna-se *espontaneidade*; e a união do conteúdo múltiplo com a forma de unidade já não é aí uma "informação" simples, mas uma *síntese*. Ora, sabemos que uma unidade sintética goza de outras propriedades lógicas além de uma simples unidade formal.[289] Essa é, em suma, a concepção kantiana. Em termos ontológicos (como sempre), São Tomás expôs outrora uma concepção análoga[290] da espontaneidade intelectual. Essa aproximação, não obstante a diferença das épocas e das preocupações, já era inevitável entre duas filosofias igualmente hostis ao empirismo sensualista. Na intuição sensível — conforme ensina o grande Doutor escolástico —, a alma, princípio de atividade, e o corpo, princípio de passividade material, têm suas partes confundidas, como agentes intrinsecamente complementares: "Sensatio est actus *conjuncti*"; no entanto, no ato intelectual, de onde nasce o conceito, começa a exercer-se sobre a matéria sensível uma atividade nova, livre de toda participação interna do corpo, uma atividade que procede exclusivamente da alma espiritual — empreguemos o termo kantiano: uma atividade espontânea: "Ipsum intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, *habet operationem per se*, cui non communicat corpus".[291]

São Tomás não se ateve a declarações gerais do gênero desta última. A espontaneidade do entendimento é objeto, nele como em todos os escolásticos, de análises minuciosas, cujos principais resultados não podemos deixar de coletar aqui. Dedicaremos este capítulo, portanto, à *teoria do intelecto agente*, verdadeira teoria da espontaneidade intelectual, e a algumas grandes teses, passíveis de ser consideradas como corolários.

§1 — Necessidade e natureza do intelecto agente

A conciliação da espontaneidade e da passividade na inteligência. — A teoria do intelecto agente repousa por inteiro na necessidade de

encontrar um modo racional de conciliação entre os diversos elementos que participam da gênese do conceito.

Antes de tudo, é manifesto que o conceito compreende uma *representação* de origem sensível. Chamemos de "fantasia"[292] ou "imagem" o produto mais ou menos elaborado que a sensibilidade apresenta à operação intelectual. Como passar dessa fantasia ao conceito?

Poder-se-ia supor que a imagem é recebida, pela inteligência, da mesma maneira que o dado incial é recebido pela sensibilidade. No entanto, a inteligência, puramente passiva, seria tão somente uma sensibilidade de segundo plano, um "sentido interno". Recaímos no empirismo de Locke, simples etapa para o fenomenismo absoluto. Não obstante a experiência psicológica, deveríamos então renunciar, sem rodeios, ao caráter universal e inquantitativo do conceito: isso porque um conceito *intrinsecamente* constituído pela unidade complementar de uma imagem concreta e de uma forma pretensamente intelectual se revestiria, em suma, em virtude de sua matéria, das propriedades estritamente individuais e quantitativas.[293]

A relação da forma intelectual com a fantasia, portanto, não pode consistir no investimento direto da fantasia, como tal, por uma forma receptiva. E visto que a causalidade própria do entendimento não é aqui uma simples "causalidade formal", a causalidade da fantasia, matéria da intelecção, também só responde imperfeitamente à noção estrita de uma "causalidade material".

Redigamos a mesma coisa em linguagem "crítica": a atividade intelectual não é apenas *a priori*, é espontânea.

No entanto, falta muito para que a espontaneidade de nossa inteligência seja completa. Nossa faculdade intelectual comporta certa passividade interna, ao menos no sentido de que ela nem sempre está em ato de conhecer, e nem passa da potência ao ato senão em presença

da fantasia e em conformidade com o conteúdo representativo desta última.

> Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est *in potentia respectu intelligibilium*: et in principio est *sicut tabula rasa* in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in III *De anima*, text. 14. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est *quoddam pati*.[294]

Para sair da passividade, o concurso de um agente em ato é necessário: "Nihil transit de potentia in actum nisi per ens in actu".

Onde encontrar esse agente ativo? A fantasia não pode impressionar fisicamente a inteligência, ao menos como "causa principal", pois um agente material e quantitativo permanece sem influência sobre o espiritual e inquantitativo.[295] Recorrer a uma hipótese transcendente — por exemplo, supor uma intervenção divina que atue diretamente na inteligência — seria contrário aos princípios metodológicos mais fundamentais de uma sã filosofia: "Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod *in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat*, ut Augustinus dicit".[296]

Por outro lado, haveria contradição flagrante em pretender que a própria inteligência, *na qualidade de passiva*, se torne agente de sua própria atuação.

Bem se adivinha uma saída: é que a faculdade intelectual fosse a um só tempo ativa e passiva, mas passiva sob um aspecto, ativa sob outro.[297] No entanto, se não nos contentarmos com uma vaga solução verbal, convém definir com mais precisão esse estranho concurso de atividade e passividade.

Os escolásticos, inspirando-se em Aristóteles, inseriram sua teoria nessa via. "Sicut in omni natura", repetiram após o filósofo grego, "ita et in anima, est aliquid *quo est omnia fieri*, et aliquid *quo est omnia facere*".[298] Chamemos, com eles, de "intelecto passivo", ou melhor, de "intelecto possível" (*intellectus possibilis*) a inteligência considerada na qualidade de passiva,[299] e de "intelecto agente" (*intellectus agens*) a inteligência considerada na qualidade de ativa.[300]

Para bem compreendê-los quando afirmam a necessidade de um intelecto agente, deve-se explicar o sentido exato de uma expressão de que eles muito se serviram: "intelligibile in actu". O "inteligível em ato" nada mais designa senão a forma objetiva de atuação da "potência intelectual". Por isso, "intelligibile in actu et intelligens in actu sunt idem".[301] A "intelligibile in potentia" designa o objeto em si, a que essa forma corresponde. Uma vez dado um "inteligível em ato", o problema metafísico da participação do objeto na intelecção é resolvido, visto que, por definição, o "inteligível em ato" completa a potência passiva da inteligência. Se o objeto exterior estivesse presente em nosso intelecto possível em estado de inteligível em ato, isto é, em estado de *pura forma inteligível*, tornar-se-ia supérfluo requerer a intervenção de um intelecto agente: com efeito, todas as condições do ato intelectual estariam realizadas, a intelecção seria fato consumado.[302] Infelizmente, ao contrário daquilo em que acreditava Platão, o objeto exterior só alcança o limiar de nossa inteligência como "fantasia", isto é, sem que a forma do objeto tenha despojado todos os entraves materiais que o impedem de ser um "ato inteligível".[303]

Quando se leva em conta essa terminologia, os seguintes textos de São Tomás podem ser facilmente compreendidos:

> Secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum *intelligibilia in actu* [...]. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et huiusmodi vocabat *species*, sive *ideas*.

> Sed quia Aristoteles, lib. 3 Metaph., text. 10, non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formae autem in materia existentes *non sunt intelligibiles actu*), sequebatur quod naturae, seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere *aliquam virtutem ex parte intellectus*, *quae faciat intelligibilia in actu*, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas *ponendi intellectum agentem*.[304]

O papel necessário do intelecto agente, portanto, consiste em criar, no intelecto possível, por abstração sobre as fantasias, *inteligíveis em ato*, isto é, em fornecer-lhe "determinações especificadoras" (*species*), intrinsecamente livres de toda restrição material. Em breve voltaremos aos detalhes desse papel.

A atualidade própria do intelecto agente: o que ela é e o que ela não é. — Primeiramente, assinalemos de maneira mais precisa o que não é e o que é o intelecto agente que postulamos.

A característica principal do intelecto agente é ser *sempre em ato*, como o são as formas subsistentes. Nas substâncias puramente espirituais — os anjos —, o ato inteligível, sem identificar-se com a essência, segue-a, contudo, inseparavelmente; o intelecto agente compartilha o privilégio desse modo superior de atividade:

> Cum *sit in actu* ejus substantia, statim, quantum est in se, comitatur ipsam actio; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit *factus in actu*.[305]

> [Intellectus agens est] *in actu secundum suam substantiam*; in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potentia secundum suam substantiam.[306]

Sendo sempre em ato, o intelecto agente não precisa em absoluto de um ato estrangeiro para entrar em exercício: os efeitos particulares de

seu "ato", isto é, os prolongamentos de seu ato em "ações" serão postos ou não, conforme certas condições formais extrínsecas se encontrem ou não realizadas; sua atividade, porém, considerada em si mesma, é inteiramente *a priori e espontânea*.

A atualidade do intelecto agente apresenta, portanto, as próprias características que distinguem a atividade natural e permanente de uma substância espiritual (intelectual). Restaria mais de uma maneira de entender isso. Afastemos, antes de tudo, algumas concepções falsas.

A atualidade do intelecto agente difere por completo da de um "inteligível em ato", porque ele não é de modo algum *o objeto* próprio, conhecido pelo intelecto passivo. O ato permanente do intelecto agente permanece inconsciente e se exerce "per modum naturae": "Si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem, ut *objectum agens* ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum, sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit *quo est omnia facere*. Nunc autem, non se habet ut objectum, sed *ut faciens objecta in actu*".[307]

Será que o intelecto agente não consistiria, simplesmente, naquele "ter" natural, que os escolásticos chamam de "habitus principiorum", isto é, na posse permanente dos primeiros princípios de conhecimento, que são propriamente o arcabouço objetivo de nosso entendimento?

Não, responde São Tomás, porque, como não temos conhecimento inato, mas apenas conhecimento abstrativo desses princípios,[308] já tivemos precisão do concurso do intelecto agente para fazê-los aparecer uma primeira vez diante de nosso espírito:

> Quidam crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam *habitum principiorum indemonstrabilium in nobis*. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia *cognoscimus* abstrahendo a singularibus [...]. Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut *causam ipsius*.[309]

Escapamos, portanto, da necessidade de reconhecer, no próprio interior da faculdade intelectual, um poder espontâneo de acionamento e determinação objetiva. "Intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem *active* se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis *receptive*".[310]

Será que é preciso concluir que o intelecto agente pré-contém em si todas as formas inteligíveis de que o intelecto possível será revestido sob sua influência? Não, porque tal hipótese sacrificaria o papel necessário da sensibilidade e nos lançaria no mais extremo "inatismo":

> Intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum autem ad hoc [= ad *has determinatas* picturas, seu ad intelligibilia *talia* aut *talia*] intellectus agens non est in actu. Si enim intellectus agens haberet in se *determinationem omnium intelligibilium*, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium.[311]

Claro está: o intelecto agente não basta, por si só, para determinar completamente o intelecto possível; a parte verdadeiramente espontânea de sua intervenção não ultrapassa certas características *absolutamente gerais*, cuja especificação próxima depende da fantasia. Kant dizia igualmente, em termos críticos: o conceito não é totalmente *a priori* nem totalmente espontâneo: é *a posteriori* (ou empírico) *quanto à sua matéria* (seu conteúdo diverso), *a priori* e espontâneo *quanto à sua forma sintética* (sua forma de universalidade). A formulação kantiana pode parecer mais simples que a de São Tomás: sua nitidez aparente lhe vem sobretudo do fato de ela omitir o ponto de vista metafísico que sobrecarrega a expressão medieval.

Visto que, na atuação do intelecto possível, o intelecto agente opera, por um lado, em ligação necessária com a "fantasia", mas, por outro, sem dependência intrínseca em relação à "fantasia", somos levados a estudar, segundo São Tomás, primeiro, a causalidade do intelecto

agente relativamente à fantasia; segundo, a espontaneidade do intelecto agente em seu efeito próprio sobre o intelecto possível.

§2 — A atividade do intelecto agente relativa à fantasia

A) DESCRIÇÕES METAFÓRICAS

A única fórmula técnica que expressa exatamente, no âmbito da metafísica tomista, a função essencial do intelecto agente é a fórmula que empregamos acima: "Facere intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu"; "facere objecta in actu"; "facere phantasmata intelligibilia in actu".

Para descrever essa função essencial, os escolásticos recorreram outrora a metáforas, que sugerem a ideia de uma transformação *física* da fantasia. Nada é mais distante do pensamento verdadeiro de São Tomás e de seus contemporâneos — embora o simbolismo tão particular das formulações medievais seja em parte responsável pelo equívoco a que, por vezes, a leitura rápida dos velhos textos induz: isso porque a fantasia, conforme aí se lê, é *transformada*, *elevada*, *espiritualizada*, *despojada de seus atributos materiais*, *universalizada*, *iluminada*, e assim por diante.

Busquemos apreender, nas metáforas relativamente sóbrias que o próprio São Tomás se autoriza, a noção exata da participação da fantasia na intelecção, sob os dois aspectos, ativo e passivo, desta última.

"[Intellectus agens] quasi *illustrando* phantasmata, facit ea intelligibilia in actu".[312] Segundo o simbolismo da iluminação, caro à antiga escola agostiniana, o intelecto agente, esclarecido pela luz divina, ilumina por sua vez — diz São Tomás — o objeto material e torna-o inteligível. No entanto, trata-se aí de uma imagem figurada, já

empregada por Aristóteles, para designar o próprio fato da cognoscibilidade próxima dos objetos materiais sob a influência do intelecto agente. "Propter idem [requiritur] intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum".[313] Comparação não é razão: "Comparatio luminis ad intellectum *non est quantum ad omnia*, cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Et *hoc significavit* Aristoteles [...] cum dixit quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo".[314]

Outra expressão, mais significativa, designa, em São Tomás, a operação do intelecto agente relativa à fantasia: *abstração universalizadora*: "Causat [intellectus agens] universale (quod est unum in multis), *abstrahendo a materia*".[315] "Facit intelligibilia in actu *per abstractionem* specierum a conditionibus materialibus".[316]

Iluminação da fantasia pelo intelecto agente; produção de "inteligíveis em ato" em detrimento dos "inteligíveis em potência"; *abstração*, que confere a forma de *universalidade* às "species": todas essas designações descrevem, evidentemente, um único e mesmo processo ativo:

> Phantasmata, et *illuminantur* ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles *abstrahuntur*. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum [specierum seu naturarum] similitudines intellectus possibilis informatur.[317]

Essa operação abstrativa do intelecto agente não produz, portanto, na fantasia, modificação física alguma: sua natureza é muito diferente:

> *Cognoscere id quod est* in materia individuali, *non prout est* in tali materia, est *abstrahere* formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata.[318]

> Abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis [...]; alio modo [é este o caso aqui] per modum simplicis et absolutae considerationis, sicut cum *intelligimus unum*, *nihil considerando de alio*.[319]

A abstração aqui não corresponde, portanto, a nenhuma alteração real da fantasia; é comparada à adoção e à omissão, puramente mentais, de certas particularidades num objeto indiviso de conhecimento. Simples comparação, aliás; isso porque, a bem dizer, o intelecto agente não conhece objetivamente a imagem; ele ilumina e abstrai, sem que ele mesmo perceba. Sua conformidade eletiva com a fantaisa só pode ser uma conformidade "agida" — uma "atitude" —, regulada, em virtude de uma coordenação natural, com base nas características formais da fantasia:

> Colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva: et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus [...] et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed *virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili*, *ex conversione intellectus agentis supra phantasmata*: quae quidem [similitudo] est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur *abstrahi* species intelligibilis a phantasmatibus, *non quod aliqua eadem numero forma*, *quae prius fuit in phantasmatibus*, *postmodum fiat in intellectu possibili*, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.[320]

B) ANALOGIAS METAFÍSICAS

São Tomás não apenas descreve por metáforas a relação natural entre intelecto agente e fantasia, como tenta formulá-la em termos de *causalidade metafísica*. Duas espécies de relações causais são empregadas: a causalidade material e formal, e a causalidade eficiente (principal e instrumental).

Para compreender o alcance das expressões tomistas, é preciso antes de tudo precaver-se contra um erro de imaginação.

Uma dificuldade de imaginação. — Mesmo sem querer, por estarmos submetidos ao recorte demasiado preciso, feito pela linguagem, entre elementos que, no entanto, não são adequadamente distintos, tratamos as faculdades de um mesmo sujeito — sentido, imaginação, inteligência, vontade — como unidades isoladas, que reagem externamente umas sobre as outras. Os escolásticos, cuja terminologia tende a favorecer essa ilusão, mantinham, todavia, a consciência muito viva da unidade do sujeito cognoscente:

> Ipsum intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non commmunicat corpus [...]. Potest (igitur) dici quod anima intelligit [...]. Sed *magis proprie* dicitur quod *homo intelligat per animam*.[321]

> *Homo* cognoscit singularia *per* imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare: non enim proprie loquendo *sensus* aut *intellectus* cognoscunt, sed *homo per utrumque*.[322]

O problema da relação entre intelecto agente e faculdade imaginativa não era, portanto, para São Tomás, o problema da relação entre dois agentes distintos, dois "supposita" — "actiones sunt suppositorum" —, mas o problema, em nada idêntico, da subordinação natural entre duas faculdades de um mesmo *suppositum*. Veremos que essa observação é de algum relevo.

Dois tipos de explicação analógica. — Numa primeira série de textos, encontramos a relação do intelecto agente e da fantasia reduzida a uma *síntese de forma e matéria*, de *ato e potência*.

> Quia phantasmata non sufficient immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae*.[323]

Ou seja, a causa total que introduzirá as determinações inteligíveis no intelecto possível envolve a fantasia como uma espécie de elemento material, cujo intelecto agente seria a forma. Evidentemente, isso só é verdadeiro num sentido analógico, porque, se for tomado em sentido próprio, a operação do intelecto agente tornar-se-ia intrinsecamente dependente da matéria e teria por efeito, não o inteligível em ato, mas o concreto, o sensível.

Em outro lugar, São Tomás diz expressamente que a "luz" (atualidade) do intelecto agente é *o próprio ato* dos "intelligibilia in potentia" que se tornaram "intelligibilia in actu": "Fit [intellectus noster] actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod [lumen] *est actus ipsorum intelligibilium*".[324] Ou ainda: "Mens nostra comparatur ad res sensibilis [...] ut *actus ad potentiam*: in quantum scilicet res quae sunt extra animam sunt *intelligibiles in potentia*. Ipsa vero mens est *intelligibilis in actu*;[325] et *secundum hoc*[326] ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu".[327] Trata-se aqui de uma atuação "in ordine intelligibili", e não "in ordine naturali"; no entanto, como a ordem inteligível é apenas um aspecto da realidade ontológica, os textos de São Tomás, tomados literalmente, significariam que o intelecto agente se torna, ontologicamente, o ato do "intelligibile in potentia", isto é, fantasia. Uma vez mais, essa asserção só tem algo de verdadeiro num sentido transposto, porque um intelecto agente que se tornasse identicamente o ato de uma fantasia cairia no nível de uma forma *material* superior: o produto

dessa associação de ato e potência seria um composto material, não um "inteligível em ato".

Será que se deve, portanto, abandonar todos esses modos de expressão? Tampouco; a subordinação de duas faculdades, na unidade de um mesmo "suppositum", apresenta necessariamente algumas das propriedades características de uma relação de matéria e forma ou de ato e potência. "Algumas" apenas; isso porque, embora convenha levar em conta a unidade radical das faculdades, não se pode esquecer a distinção formal entre elas.

É ao considerar sobretudo a distinção entre elas que o Doutor Angélico, expressando-se, desta vez, em termos de *causalidade eficiente*, propôs a formulação bem conhecida, erigida por muitos de seus discípulos à dignidade de uma teoria: o concurso do intelecto agente e da fantasia, na produção da espécie inteligível, é o de uma *causa principal* e de uma *causa instrumental*, a primeira "movendo" a segunda:

> In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut *agens instrumentale et secundarium*, intellectus vero agens, ut *agens principale et primum*. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem *utriusque*.[328]

Nas causas instrumentais de que temos experiência direta, sempre a eficiência própria do instrumento serve de veículo à ação do agente principal.[329] Ora, evidentemente, ao longo da intelecção, a fantasia — material — não exerce nenhuma eficiência própria e direta no intelecto possível: todo o seu papel se limita a fornecer uma forma diversificada, uma "especificação", à atividade do intelecto agente. Somente nesse sentido se dirá que a fantasia é o instrumento do intelecto agente.

De resto, São Tomás não insiste tanto nessa analogia, que ele assinala brevemente, de passagem, nas *Quaestiones disputatae*, e à qual ele não

volta — pelo que sabemos — na *Suma teológica*, exceto de maneira muito indireta.

Conhecem-se as objeções de Suárez[330] contra a teoria da causalidade instrumental da fantasia, que ele julga impossível. Elas surtiriam efeito se o intelecto agente e a fantasia fossem considerados pelos tomistas como dois *supposita*, dois princípios de operação radicalmente distintos, embora subordinados um ao outro; perdem toda sua força se a inteligência e a sensibilidade não tiverem, entre si, outra distinção além da distinção das duas *faculdades*, oriundas de uma mesma raiz e partícipes do mesmo ser.

Mas será então que a fantasia, não distinta do intelecto agente quanto ao ser fundamental, se mantém como verdadeira causa instrumental, subordinada a uma verdadeira causa principal? Num sentido depurado e analógico, sim; é preciso reconhecer, porém, que a relação mútua entre intelecto agente e fantasia só se classifica imperfeitamente no quadro rígido das causas "predicamentais", definidas com base nos objetos sensíveis; para traduzir essa relação em conceitos categoriais, temos de associar ao menos duas espécies desses conceitos — e corrigi-los, aliás, um e outro, um pelo outro. Isso porque um intelecto agente, que, no interior de um mesmo sujeito ontológico, move uma fantasia como uma causa principal move um instrumento, não deixa de ser, sempre, em relação a essa fantasia, algo como uma forma que investe uma matéria. Por quê? Porque a ação imanente confina ao mesmo tempo com a causalidade eficiente e com a causalidade formal, e pode, portanto, expressar-se, embora inadequadamente, em duas linguagens diferentes.

São Tomás, como vimos, emprega essas duas linguagens, ora uma, ora outra, mas sem se deixar ludibriar pela precisão aparente de cada uma delas.

Em suma, para não cair em equívoco sobre o sentido das formulações tomistas, é preciso manter em mente a impossibildiade de tratar as "potências operativas" de um mesmo sujeito seja *apenas* como formas

estaticamente encaixadas umas nas outras, seja *apenas* como entidades dinâmicas autônomas, cuja solidariedade se limitaria a relações extrínsecas de agente a paciente.

C) A FUNÇÃO DO INTELECTO AGENTE INTERPRETADA PELA TEORIA GERAL DAS POTÊNCIAS

O caso da solidariedade natural entre intelecto agente e fantasia está ligado, portanto, à doutrina geral de São Tomás sobre a intercomunicação vital das potências num composto substancial.

Que o composto humano de corpo e espírito constitua, no sentido mais estrito, *uma* substância, *uma* natureza, *um* princípio radical de agir e de sofrer,[331] é o pressuposto comum de quase toda a escolástica.[332] Poderíamos, aliás, considerar provisoriamente essa unidade substancial como uma hipótese, que passaria ao nível de uma tese garantida, caso se evidenciasse que ela fornece a única razão metafísica possível da cooperação necessária entre intelecto agente e fantasia.

Vejamos, portanto, o que deve ser, na unidade da substância, a relação mútua das potências.

A subordinação natural das potências numa substância composta. — As potências, segundo São Tomás, emanam da essência: são sua explicitação dinâmica natural. Suponhamos uma essência composta (mas única, subsistindo sob um único "esse primum"), em que a perfeição da forma ultrapassaria o nível puramente material: essa desnivelação interna da essência traduzir-se-á por graus escalonados de perfeição nas potências. E esse é o caso da natureza humana, em que a alma, espiritual, é, no entanto, forma do corpo.[333]

Isso posto, será proveitoso ler o próprio texto da *Suma*: "Cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animae *ordinem*

esse".[334] Essa ordem pode manifestar-se sob diferentes pontos de vista. Só vem diretamente a nosso sujeito a ordem considerada "secundum *dependentiam* unius potentiae ab altera".[335]

> Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest. *Uno modo* secundum naturae ordinem, *prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora*. *Alio modo* secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem, *potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis*; unde *dirigunt* eas et *imperant* eis [...]. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet.[336]

> Illae potentiae, quae ordinantur secundum [istos] duos modos, ita se habent quod *actus unius dependet ab altera*.[337]

Um pouco mais adiante, ao falar da emanação das potências, São Tomás especifica ainda a dependência hierárquica delas, expressando-a em termos de causalidade:

> In his quae *secundum ordinem naturalem procedunt ab uno*, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota [...]. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias sicut *principium activum et finale*, et sicut *principium susceptivum*,[338] vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minus perfectum; consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, *sint principia aliarum per modum finis et activi principii*. Videmus enim quod *sensus est propter intellectum*, et non e converso. Sensus etiam est *quaedam deficiens participatio intellectus*; unde secundum naturalem originem, quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam *susceptivi principii*, e converso, potentiae

> imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum: sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam [...] consideratur *sicut subjectum et materiale quoddam* respectu intellectus.[339]

Tais passagens vão fixar nossa exegese da teoria tomista do intelecto agente. Retomemos, sublinhando seu alcance, alguns dos princípios enunciados.

Primeiramente, um princípio absolutamente geral: assim como a *multiplicidade* das potências deixa transparecer a *imperfeição* da forma essencial, a *ordem* das potências expressa a *unidade* dessa forma.

Se a forma, nem puramente subsistente, nem totalmente imersa na matéria, apresenta ao mesmo tempo um nível material e um nível mais ou menos completamente desprendido da matéria, as potências que correspondem a esses estágios de perfeição classificar-se-ão em ordem de *subordinação*: a subordinação das potências repercute, numa hierarquia de virtualidades distintas, os graus intensivos da própria essência.

Conforme se queira considerar a ordem respectiva das potências *estaticamente*, na medida em que elas são escalonadas numa haste comum, ou *ativamente*, na medida em que elas geram e comandam uma à outra, essa ordem será definida por relações de causalidade material e formal, ou por relações de causalidade eficiente. Por um lado, as potências inferiores — ou, mais exatamente, o sujeito na qualidade de dotado dessas potências — farão as vezes de *principium susceptivum* e de *materiale quoddam*: e, correlativamente, as potências superiores assumirão o papel de *elemento formal*, de princípio de *atuação*. Por outro lado, contudo, do segundo ponto de vista, potências superiores aparecerão como *causa próxima e como fim direto* das potências inferiores: "Sicut principium activum et finale". E São Tomás faz explicitamente a atribuição dessa dupla série de relações formais e dinâmicas à inteligência (e à vontade) no homem. Reencontram-se aqui, portanto, entre as *potências* subordinadas, os dois pares de

relações reconhecidos anteriormente[340] entre suas respectivas *atividades*, isto é, entre o intelecto agente "sempre em ato", e a sensibilidade em exercício (fantasia); um par formal: "*actus* [τοῦ] intelligibilis in potentia" em oposição à "*materia* causae"; um par dinâmico: "causa principalis" (*movens*, *faciens in actu*) em oposição à "causa instrumentalis" (*mota*, *facta in actu*). De resto, que seja possível transportar as propriedades recíprocas das potências a seus atos, e inversamente, isso é óbvio, visto que "operari sequitur esse". São Tomás adere, em termos expressos, a essa transferência: nas potências subordinadas, diz ele, "*actus* unius dependet ab altera". Umas regem a atividade das outras: "*Dirigunt* eas et *imperant* eis" (ver os textos citados anteriormente).

Negligenciemos momentaneamente a subordinação estática das potências "in ratione materiae et formae", para nos atermos à sua *subordinação dinâmica*.

O intelecto, afirmava São Tomás, constitui, em relação à sensibilidade, um princípio ativo. Isso significa que ele se imiscui perpetuamente na sensibilidade como uma causa se imiscui no efeito em que ela imprime sua marca. Sob essa influência permanente, a sensibilidade encontrar-se-á fundamentalmente ordenada à inteligência: o fim da sensibilidade, movida pela inteligência, confundir-se-á, sob esse aspecto, com o próprio fim da inteligência, fim "inteligível": *Finis agentis est finis actionis*; as potências superiores não são "principia aliarum per modum finis et activi principii"?[341] No homem, portanto, a "finalidade interna", o "apetite natural" da sensibilidade não permanece confinado ao concreto espacial e temporal, mas, por meio desse concreto, se orienta para o inteligível. Eis por que, no homem, à diferença dos animais, o produto superior da imaginação chama, por sua natureza, como que um complemento normal, a *inteligibilidade*. Isso é o que é expresso pela fórmula aceita: *Phantasma est intelligibile in potentia*; isso porque a potencialidade, num sujeito real, não designa apenas o reverso negativo ou a pura possibilidade de um ato, mas a *conveniência positiva* e, por assim

dizer, o desejo surdo desse ato: "Potentia appetit actum; materia est appetitus formae".

Essa moção ordinária da sensibilidade pelo intelecto tanto está no horizonte dos escolásticos que eles a conotaram na própria designação que aplicam às faculdades do sentido interno: no homem, a estimativa se torna "cogitativa", e a memória, "reminiscência".

Por meio do sistema ordenado da essência e de suas faculdades, a moção para o fim total do sujeito se propaga, portanto, por escalões, suscitando em cada nível uma tendência para a perfeição do nível imeditamente superior. A operação das potências vegetativas prepara e apoia a atividade das potências sensitivas, e estas últimas colaboram para o exercício das faculdades intelectivas.[342]

Busquemos marcar o ponto preciso em que essa finalidade ascendente diz respeito *diretamente* à inteligência. Em certo sentido, dizíamos, existe intelectualidade difundida até nos estágios inferiores de nossa natureza humana, até em nossa corporeidade e no modo particular de nossa vida vegetativa: no entanto, essa influência da inteligência só se comunica por intermediação. A própria sensibilidade externa ainda não confina com a inteligência e, portanto, não carrega sua marca *direta*. Para encontrar a influência intelectual direta, e não mais, somente, a repercussão dela, para apreender a ação da inteligência "dirigentis et imperantis", é preciso, no interior da sensibilidade, erguer-se ao plano mais elevado, em que se efetua a *síntese imaginativa*.

Não devemos instituir aqui a análise psicológica das sínteses da imaginação. Bastará distinguir uma síntese imaginativa inferior, a que chamaremos *passiva*, simples resultante de associações automáticas, efetuadas por contiguidade espacial e temporal, ou por acumulação mnemônica. Essa síntese *passiva*, para entrar como unidade na consciência, deve associar-se a uma síntese *ativa*, construtiva ou reconstrutiva. O produto dessa segunda síntese — ou, mais exatamente, dessa fase ativa e espontânea das sínteses da imaginação

— nada mais é que a "fantasia" dos escolásticos, a imagem, com sua delimitação global e a vinculação de suas partes.

Indagou-se se toda síntese *construtiva* da imaginação seria impossível na ausência de uma inteligência diretriz. Não gostaríamos de sugeri-lo, visto que, segundo os próprios escolásticos, as tendências instintivas e apetitivas dos animais já introduzem, no automatismo associativo, um princípio "construtor", cuja importância não se deve ignorar. No entanto, seja como for entre os animais, no homem a "síntese construtiva", ato supremo da imaginação, se faz *sob a moção natural e permanente da inteligência*, princípio direto e fim próximo ("principium activum et finale") da imaginação.

A finalidade própria da atividade imaginativa e a unidade interna da fantasia se encontram assim *superelevadas* acima do nível da sensibilidade — não que a própria imagem deixe de ser material e concreta, mas porque sua unidade constitutiva, no próprio interior da matéria, depende diretamente da unidade inteligível. Na medida em que a fantasia sofre essa influência *(in sensu composito cum motione intellectuali, quae ad ipsum phantasma terminatur)*, ela se reveste de propriedades novas. "Sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum *efficitur virtuosior*, ita phantasmata ex virtute intellectum agentis *redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur*".[343]

A abstração da "species intelligibilis". — Por mais sutil que ela possa parecer, uma explicação ulterior aqui se torna necessária.

Quando São Tomás constata que a inteligência *domina* e *move* a fantasia, não pretende em absoluto afirmar que a inteligência constitui, na faculdade sensível e com ela, o princípio elicitivo próximo do conhecimento imaginativo: todo conhecimento "in actu secundo", em outras palavras, toda reação "intencional", toda "reflexão", por mais elementar que seja, de uma faculdade sobre seu conteúdo atual, pertence ao âmbito inviolável da operação *estritamente* imanente

dessa faculdade: nem o intelecto agente, nem nenhum outro princípio ativo poderia imiscuir-se aí.

Uma vez, portanto, que as determinações objetivas entraram na faculdade sensível, como modificações ontológicas desta última *(secundum esse naturale*), a atuação *derradeira* delas, como conhecimentos (*secundum esse intentionale*), passa a depender somente da perfeição formal da própria sensibilidade. Por isso, quer a fantasia seja, quer não, "intelligibile in potentia", quer seja construída sob a moção da inteligência, quer não, a imaginação a conhece unicamente segundo sua concreção sensível como imagem particular. E nesse ato "autônomo", a faculdade sensível não se reparte com a inteligência. A ação unificadora do intelecto sobre o sentido se conclui no nível do *esse naturale* da fantasia: nessa fase pré-consciente, nada impede que a fantasia, embora inerente à potência imaginativa, dependa também de outras causas atualmente atuantes; ora, no homem, como nos disse São Tomás, a dependência ontológica da fantasia em relação à faculdade intelectual é uma *necessidade de natureza*.

Não será, portanto, na fantasia já revelada à consciência sensível, na "imagem", que se deverá buscar a origem do "inteligível" correspondente, mas antes na linha de junção em que inteligência e imaginação colaboram, como agentes naturais, para a síntese, ou o *fieri*, da imagem; e visto que essa terminologia existe entre os escolásticos, não se diria: no "phantasma in actu primo"?

No entanto, como a fantasia, o "phantasma in actu primo", pode se tornar "inteligibile in actu" ou, para empregar outra expressão de São Tomás, "habile ut ab eo intentio intelligibilis[344] abstrahatur?".

Evidentemente, como dizíamos anteriormente, na medida — e somente na medida — em que ocorre de ela ser, atualmente, o termo da atividade natural da inteligência. A fantasia só se torna inteligível quando mergulhada na própria luz do intelecto agente sempre em ato.

Voltemos um instante, portanto, a considerar a participação ativa da inteligência na síntese da fantasia.

As questões seguintes logo se impõem ao espírito.

Primeiramente, como se pode estabelecer, entre o intelecto espiritual e a fantasia intrinsecamente material, a entrada em contato requerida para que a atividade daquele de fato alcance esta última? Será que não ficaríamos acuados, no final das contas, naquela mesma dificuldade que freou Descartes — queremos dizer, na necessidade de admitir uma ação excitativa do material sobre o espiritual?

São Tomás já nos deu o princípio da resposta: "Intellectus agens est semper in actu; est in actu secundum suam substantiam". Nos meros agentes materiais (*na qualidade de materiais*, não na de agentes), a "paixão" precede e desencadeia a ação. "Agens, *in quantum agens*, non mutatur". A entrada em exercício do intelecto agente — ou sua "operação" — nada mais é que a extensão de sua atualidade permanente a um paciente (ou, em geral, a determinações subordinadas). Assim agem os espíritos, por espontaneidade pura, sem ter de sofrer nenhuma "alteração" prévia.

No entanto, para que a atualidade de um espírito possa estender-se a um conteúdo novo e tornar-se, assim, "ação", "operação", é preciso que, entre esse espírito e o objeto de sua atividade, preexista *certa relação física*, certa "afinidade" — digamos numa palavra, com os escolásticos: é preciso que o objeto (o paciente) seja *próximo em potência* do ato que se oferece a ele. Por isso, ao explicar a ação dos puros espíritos sobre a matéria, São Tomás supõe que a perfeição originária de suas essências ponha cada qual, antecipadamente, em relação física — relação de potência ativa, de dominação eficaz — com um campo mais ou menos extenso das realidades corpóreas. Não podemos insistir aqui nessas teses curiosas da angelologia; notemos apenas seu princípio: a ação de um agente finito pressupõe sempre um vínculo físico entre agente e paciente.

No caso da inteligência movendo a sensibilidade, o vínculo físico preexistente nada mais é que a *união substancial da alma e do corpo*; o âmbito natural e direto de influência de nossa alma espiritual sobre a matéria é o corpo unido à alma num mesmo ser. Como a alma é a causa formal do corpo, as potências superiores que emanam da alma na qualidade de espiritual têm uma relação essencial e uma solidariedade de ação com as potências intencionais inferiores, que emanam do composto como tal. Por isso, os elementos sensíveis, tão logo penetram na órbita da imaginação, penetram por isso mesmo na zona de influência direta do intelecto: diante deste último, são, então, num sentido real, "materia circa quam operatur".

Apesar de tudo, poder-se-ia ainda perguntar, a analogia entre a ação do intelecto sobre a sensibilidade e a operação externa de um puro espírito não é bem tênue? O espírito puro age segundo seu conhecimento prévio do objeto de sua atividade. Não pode se tratar, para o intelecto agente, de um conhecimento antecipado da matéria sensível, visto que — pelo fato de nossa inteligência não ter, como a inteligência angélica, "species" inatas — esse conhecimento exigiria outro intelecto agente, e assim infinitamente.

Decerto; a observação é correta: por isso, a causalidade do intelecto agente sobre a sensibilidade deve exercer-se, como dizem os escolásticos, "per modum naturae": com uma absoluta necessidade, segundo uma regra imutável, sem conhecimento nem escolha.

Vê-se a consequência disso? É que, se por acaso a intervenção do intelecto agente fornecesse a nossos conceitos[345] não apenas uma possibilidade de nascer e um modo subjetivo (*modus quo*), mas mesmo um *conteúdo* ("un *id quod*"), este último elemento, por não resultar de nenhuma triagem realizada *a priori* nos dados sensíveis, respeitaria por completo as relações naturais destas últimas: relativamente à diversidade delas, seria, por si, totalmente indiferente, inteiramente universal. O problema do *a priori* intelectual — se se apresentasse assim — não diria respeito, portanto, em caso algum, à delimitação ou à repartição das essências materiais, mas apenas a algo

que conviria à representação inteligível de todas essas essências, quaisquer que fossem.[346]

Uma terceira questão se apresenta. Levando-se em conta tudo isso, que relação conceber entre a influência natural, inconscientemente exercida pela inteligência na síntese imaginativa, e o papel *iluminador* atribuído ao intelecto agente?

Essa relação é extremamente próxima. Consideremos de novo os elementos teóricos implicados na ação transitiva de um agente espiritual. Este último, decerto, conhece o objeto de sua ação antes de agir, mas uma vez realizada a ação, possui de outra maneira, na forma especificadora de sua própria operação (*especificativa e terminativa*), o próprio desígnio do termo objetivo desta última. A um agente finito, mesmo imaterial, toda ação relaciona algum butim, sem que por isso tenha de intervir, no sujeito ativo, uma *verdadeira* passividade, uma "passio praedicamentalis, secundum materiam", isto é, uma invasão proveniente de fora, com alteração do sujei to. Sem verdadeira passividade, dizemos, mas não sem aquela passividade imaterial que corresponde à potência de expansão e enriquecimento da forma como forma; isso porque, se o termo de toda ação, na medida em que ele é produzido pelo agente, se encontra pré-contido neste último, em contrapartida, na medida em que ele não é produzido pelo agente, assinala um limite atual da potência deste último — e aí se encontra figurado, por assim dizer, em relevo inverso. Ao exercer suas potências ativas, o agente finito explora a si mesmo em sua própria limitação e, assim, explora a realidade limitante.[347] A partir daí, para *conhecer* o objeto externo, sob um novo aspecto, isto é, através da forma da operação exercida sobre ele, basta que o agente imaterial tome consciência de si mesmo segundo o modo particular de sua atividade presente, o que pressupõe, evidentemente, um poder de "reflexão completa" sobre si.[348]

O caso da inteligência, em sua influência causal (motora, final e formal ao mesmo tempo) sobre as sínteses da imaginação, é absolutamente análogo — exceto em que a atividade do intelecto

agente é regida diretamente pela unidade substancial da alma e do corpo, sem conhecimento prévio do termo da ação. Uma vez estabelecido o contato *atual* entre as duas faculdades, relativamente a uma matéria sensível determinada, a inteligência, cuja atividade natural se adaptou espontaneamente a essa matéria (*materia circa quam*), possui, em sua própria adaptação, o tipo formal do termo efetuado: tipo dinâmico, intrinsecamente imaterial, relativo, contudo, à diversidade qualitativa de uma matéria sensível e ele próprio diversificado segundo essa relação. Em sua união íntima e ativa com a fantasia, por ela movida imaterialmente e infundida, por assim dizer, de finalidade espiritual, a inteligência sai de sua indeterminação primária; assim, sendo imaterial e em exercício, torna-se luminosa para si mesma segundo a determinação imanente que ela se dá; e essa determinação reúne todas as condições de uma "espécie inteligível".

Em suma, graças à unidade substancial do sujeito sensitivo-racional, a inteligência adquire, por sua ação transitiva (ou quase-transitiva) e inconsciente sobre a síntese imaginativa, as determinações internas que tornam possível sua própria operação imanente e consciente (a intelecção).

De modo intencional, só muito sumariamente indicamos aqui a última fase, a fase consciente, do ato intelectual: isso porque ela suscita vários problemas, que somente mais adiante poderemos abordar com proveito. Gostaríamos apenas de mostrar como a teoria das potências permite precisar, do ponto de vista metafísico, o gênero de solidariedade que a fantasia encadeia ao intelecto agente na atualização do intelecto possível segundo uma "espécie inteligível".

Resta-nos, antes de levar mais adiante nossa pesquisa, definir em relação à interpretação que acaba de ser esboçada, algumas das expressões costumeiras da ideogênese tomista.

O *intelecto agente*, na *primeira fase* de sua intervenção, é a própria inteligência, contanto que esta última (em virtude da unidade substancial entre alma e corpo e da subordinação ativa das potências

que disso decorre necessariamente) exerça sobre a imaginação uma influência causal, cujo modo é a um só tempo do âmbito da causalidade formal e da causalidade eficiente.

A *fantasia* é o resultado concreto da síntese construtiva ou reconstrutiva da imaginação, síntese esta efetuada, na própria imaginação, segundo as leis da sensibilidade, mas sob a influência do intelecto agente.

Do encontro, necessário e inconsciente, entre intelecto agente e fantasia — com o primeiro se subordinando ativamente ao segundo (cf. *causa principal* e *causa instrumental*) —, resulta, na faculdade intelectual, uma determinação dinâmica correspondente à estrutura qualitativa da fantasia, termo dessa atividade. É a *segunda fase* na operação do intelecto agente.

A determinação nova, enriquecedora (*species intelligibilis impressa*), afeta a inteligência segundo a "potência imaterial" desta última, isto é, *como intelecto possível*.[349] As condições próximas da *intelecção,* que é o ato do intelecto possível informado pela *species,* estão a partir daí realizadas; deveremos mostrar mais adiante como essa intelecção é "objetiva" e não apenas "consciência do sujeito". Para retomar a formulação técnica geral, a que se deve sempre voltar nessa matéria, a teoria tomista das potências "explica" — e explica por si só, parece-nos — por que, sob o investimento atual do intelecto agente, o *intelligibile in potentia*, oferecido na fantasia concreta, tornou-se *intelligibile in actu* — não segundo sua concreção particular, mas por "abstração" precisamente daquelas características que estavam "em potência de inteligibilidade".[350] Quando falamos aqui de "explicação", é óbvio que não a entendemos no sentido que essa palavra assume em psicologia positiva, mas no sentido em que, em metafísica, um sistema de *relações necessárias* pode ser chamado uma "explicação". E, na própria ordem das relações metafísicas, tomaremos grande cuidado para não esquecer que a causalidade própria do intelecto agente, se puder ser delimitado por nós, *analógica e negativamente*, graças a um encadeamento de necessidades racionais, é-nos, em sua natureza

íntima, muito mais inacessível que as essências materiais. Quem mostrará, não apenas que *deve* haver subordinação das potências no composto humano, mas *como* tal subordinação é possível? O último segredo de nosso conhecimento sensitivo-intelectual permanece selado, para nós, nas próprias profundezas da unidade substancial entre corpo e espírito: nenhum ser finito penetra o fundo de sua própria natureza.[351]

§3 — A "espécie inteligível"

A "espécie inteligível", forma e termo de ação imanente. — A atividade do intelecto agente tem por efeito direto a presença, no intelecto possível, de "species", isto é, de "formas determinadoras" que alçam o intelecto possível da potência ao ato.

Essas "species", no estágio em que as consideramos, não são uma espécie de imagem intelectual, um decalque da fantasia: são dotadas, no intelecto possível, de uma função *dinâmica e formal (id quo)*, mas não *objetiva (id quod)*; São Tomás as compara à "forma especificadora" da ação exterior: elas determinam e especificam a ação intelectual imanente.[352] A bem dizer, uma ação imanente nada cria, fisicamente, fora de sua própria forma: nesse sentido, a "species" é também o termo da ação imanente: ela é, em outras palavras, a linha característica de uma atitude (mas de uma atitude "objetivadora").

A "espécie inteligível" como relação à imagem. — Um erro frequentemente cometido, em razão das imprecisões da linguagem, consiste em introduzir sub-repticiamente, no próprio interior do conceito, a representação sensível que o sustém. Sempre, com efeito, o pensamento se acompanha em nós de uma imagem mais ou menos vaga, mais ou menos esquemática, mais ou menos simbólica, em que nossa atenção recai infalivelmente tão logo queremos conceber distintamente o objeto de nosso pensamento.

Tomemos um exemplo muito simples. Penso na gama das cores: vermelho, laranja, verde, índigo, violeta... Quais são os elementos objetivos de que tenho consciência?

No caso presente, o que me impressiona, primeiro, é, suponhamo-lo, a imagem concreta das cores vermelha, laranja etc., tais como aparecem no espectro solar. Será tudo? Não: sinto perfeitamente, graças à minha experiência passada, que subsiste em mim, relativamente a tais cores, certa noção, independentemente da imagem atual e fugidia que concebo delas. Prova disso é que, com o sentimento de uma atitude objetivo-subjetiva idêntica em tudo, salvo o caráter estritamente particular e concreto de minha imaginação presente, posso pensar e nomear tais cores, em *outra* localização, em *outra* escala, em *outro* momento do tempo, sob *outra* intensidade, enfim... Será que eu possuiria, então, em minhas faculdades suprassensíveis, uma segunda representação objetiva de cores, transposta da imagem e, uma vez produzida, autossuficiente em sua ordem, independentemente da imagem sensível: um vermelho, um amarelo, um verde... puramente "inteligíveis"? No entanto, além do fato de uma "cor inteligível" ser, talvez, um contrassenso, se eu quiser explorar em si esse "algo" de permanente que retenho sob as variações sensíveis, se eu pretender apreendê-lo fora de toda imagem concreta, logo ele me escapará, se apagará: nenhuma representação de gênero algum continua a ocupar meu pensamento. Não é, então, o inteligível que eu teria posto no lugar do sensível; não, é o vazio psicológico.

O conceito, na medida em que não é consciente, não se basta, por si só, como representação, e permanece, portanto, *em uma relação necessária* com a imagem concreta.

Que relação é essa?

Se a inteligência nos oferecesse, no conceito, uma representação inteligível, bastando-se como tal, à maneira de um "duplo" mais ou menos sublimado da representação imaginativa, o concurso da fantasia para a intelecção só seria necessário no ponto de partida desta

última, para o acionamento do intelecto agente: uma vez produzida a "species" no intelecto possível, esse concurso se tornaria supérfluo, visto que a "species" representaria por si mesma, inteligivelmente, tudo o que a imagem representava sensivelmente. Ora, segundo São Tomás, não apenas nenhum ato primário de intelecção, como também nenhum uso das "species" é possível *em presença* da fantasia, *na* fantasia: "Connaturale est homini ut species intelligibiles *in phantasmatibus* videat [...]. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus: sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis".[353]

No entanto, objeta-se a São Tomás, será que essa relação necessária com a fantasia não contradiz a doutrina da *abstração* das "species"?

> Philosophus dicit quod intellectus intelligit species in phantasmatibus: non ergo eas abstrahendo? — Dicendum [ele responde] quod intellectus noster *et* abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali: *et tamen* intelligit eas in phantasmatibus: quia non potest intelligere ea quorum speciem abstrahit, *nisi convertendo se ad phantasmata*.[354]

> Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, *nisi convertendo se ad phantasmata*.[355]

"Convertendo se ad phantasmata": a faculdade intelectual só pode fazer as *species* entrarem em jogo na consciência objetiva ao relacioná-las a uma imagem atual e concreta que lhes corresponda. Como conceber essa referência de um inteligível à fantasia? Não será isso uma impossibilidade? A bem dizer, não existe senão uma única comunicação possível do inteligível com a fantasia, a que se estabelece — conforme mostramos nas páginas anteriores — pela atividade vital do intelecto agente na unidade do sujeito sensitivo-racional: "Secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem".[356] A *species* — meio dinâmico, *via ad*, signo universal

incompletamente determinado — deve alcançar sua atuação derradeira, tomando, ou recuperando, o contato com a fantasia. Só então, vindo a ser, ou tendo voltado a ser, forma de uma operação atual do intelecto, iluminar-se-á na consciência clara, segundo uma significação objetiva definida.

Que esse processo justifique a expressão metafórica: "Videre speciem intelligibilem in phantasmate" (não se deve compreender: *videre ipsum phantasma*; somente a imaginação contempla a imagem), isso reconhecemos sem dificuldade. No entanto, talvez percebamos menos facilmente que as *species* já adquiridas (num ser imaterial, nada se perde) não podem voltar a ser princípios atuais de conhecimento, ao menos de conhecimento universal, senão por referência a uma fantasia concreta, "per conversionem ad phantasmata". Com efeito:

> Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata: intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem, qua informatur; sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere; ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.[357]

São Tomás contesta formalmente a conclusão da objeção que acabamos de ler: "Dicendum quod species conservatae in intellectu possibili in eo existunt *habitualiter*, quando actu non intelligit [...]; unde ad hoc quod intelligamus *in actu*, non sufficit ipsa conservatio specierum".[358]

Essa resposta de São Tomás confirma o que relembrávamos anteriormente, a saber, que a *species* nada mais é, em si, que uma disposição *dinâmica* do intelecto, diversificada qualitativamente em função da fantasia. Com efeito, um *habitus* subsiste apenas como "ato primário", como princípio virtual de uma atuação ulterior. Em estado de *habitus*, a *species intelligibilis* só seria cognoscível por um espírito que penetrasse diretamente até as essências: ora, nossa inteligência não tem, ao menos neste mundo, a intuição direta de sua própria essência.

Assim, a *species* inteligível nunca entra sozinha, em nossa consciência objetiva, como uma representação intelectual acabada que mascara a representação sensível, mas sempre segundo uma relação dinâmica com uma fantasia atual.

Relação dinâmica com a fantasia? Que seja. Mas uma relação pressupõe dois termos: relação exatamente *de quê*? Até aqui definimos a *species* tão somente pela diversidade qualitativa dessa relação. O que é, portanto, no fundo, que se encontra referido à fantasia — e, por assim dizer, projetado nela como numa tela fosforescente, que se iluminaria nos pontos de incidência?

A "espécie inteligível" como relação com a unidade objetiva da inteligência. — À pergunta que acaba de ser formulada responderemos sumariamente que o termo superior da relação imposta à fantasia pela inteligência é a *unidade especulativa do ser*.

Mostremos primeiro que esse termo superior é uma *unidade*.

Sabemos de que natureza deve ser a relação possuída pela inteligência por sua "conversão para a fantasia". Essa relação será imaterial e abstrata: imaterial, como seu suporte ontológico, a inteligência; abstrata, porque, sendo imaterial, essa relação pode emprestar de seu termo exterior — a fantasia — tão somente características despojadas de toda matéria individual, de toda concreção sensível. Semelhante abstração é "universalizadora".[359]

Se achamos bem misterioso esse discernimento de características universais numa realidade concreta, pensemos que, afinal de contas, ele nos parece menos estranho enunciado em termos dinâmicos. Toda potência operativa, mesmo na causalidade física, se orienta para seus "objetos materiais" segundo características abstratas, "secundum notas genericas objecti". Nos termos de um exemplo clássico, a tendência instintiva que leva o ruminante a pastar e que preexiste nele como uma disposição permanente, um "habitus", não tem por objeto formal *esta* ou *aquela* erva, em *determinado* prado e em *determinado* momento

do tempo — se assim fosse, o pobre animal morreria de fome diante de sua refeição servida —, mas as características gerais da "erva": "Rationem genericam herbae". Da mesma maneira, o intelecto agente, conformando-se ativamente à fantasia concreta, o faz segundo as características gerais compatíveis com a natureza metassensível da inteligência. O universal é "agido", "vivido", antes de entrar objetivamente na consciência.

Ora, toda abstração universalizadora religa uma multiplicidade a uma unidade: a abstração intelectual substitui a pluralidade dos indivíduos, num conceito mais ou menos distinto, pela unidade da natureza específica; a pluralidade das espécies pela unidade do gênero, e assim por diante. Uma relação como a da fantasia com o conceito, caracterizada pela abstração progressiva de características universais no interior de uma multiplicidade concreta é, portanto, necessariamente a relação *de uma multiplicidade com uma unidade*: "Unum in multis".

É preciso definir essa unidade.

Decerto, nas intelecções particulares, a unidade conceitual pode ser genérica ou específica, segundo o agrupamento mais ou menos amplo, que aí será efetuado, das determinações de origem sensível. No entanto, estas não passam de unidades parciais, subordinadas, cuja diversidade procede ainda da própria diversidade da fantasia. Se quisermos saber de que *unidade universal derradeira*, verdadeira parte de nossa inteligência na "espécie inteligível", depende a hierarquia inteira das unificações abstratas, devemos afastar resolutamente toda representação particular, supor um dado imaginativo *qualquer*, e constatar o que o conceito então se torna.

Como resíduo dessa operação, resta-nos, dizia Kant, a *unidade categorial do real*, especificada somente pela relação "transcendental", puramente *a priori*, da inteligência à sensibilidade, sem intervenção de nenhum conteúdo definido, fora as intuições *a priori* do espaço e do tempo. Teríamos assim depreendido o objeto formal do entendimento

humano (se não o objeto transcedental de todo entendimento possível).

São Tomás dizia, de modo similar, que nos resta, após essas abstrações sucessivas, *a unidade do ser quantitativo* como tal, a que corresponde ao objeto próprio e direto de nossa inteligência, à "quidditas sive natura in materia corporali existens".[360] Como todas as *quididades* materiais são essencialmente quantitativas, multiplicáveis pela identidade, a unidade comum dessas quididades trará as características da unidade indeterminada do número ou do "ens principium numeri".

Na linha ascendente que vai da fantasia múltipla ao conceito uno, se desconsiderarmos a diversidade das qualidades sensíveis, a unidade universal pura que encontramos do lado da inteligência expressa, portanto, a relação direta desta última no que ela tem de mais geral, *o ser*, com a propriedade mais fundamental de toda fantasia, a *quantidade concreta*.

Chamemos "elemento de representação" do conceito tudo o que, neste último, provém de sua relação com a fantasia ou de uma abstração realizada na fantasia: diríamos então que a unidade suprema do conceito, como "representação" (isto é, a unidade conceitual que abrange, não este ou aquele conteúdo sensível, mas um conteúdo sensível qualquer), não ultrapassa a unidade abstrata do número. Se a função *objetiva* do conceito se confundisse totalmente com sua função *representativa* — como o supõe a *Crítica da razão pura* —, seria preciso concluir que a espontaneidade do intelecto agente, na formação das "species" inteligíveis, reduz-se a um poder formal de síntese numérica. A unidade inteligível nada seria senão a unidade abstrata do número.

Ora, essa consequência contradiz manifestamente as declarações de São Tomás sobre a extensão e a compreensão da unidade inteligível. Analisaremos essa unidade *em si mesma* no próximo capítulo. Aqui, visto que estudamos mais especialmente a função do intelecto agente,

permitam-nos enfatizar, nas próprias expressões de São Tomás, um traço de onde já sobressai que ela é, a seus olhos, a preeminência da unidade inteligível sobre a unidade abstrata do número.

A unidade inteligível não será inferior, decerto, à virtualidade original que é a posse própria do intelecto agente. Que é, portanto, essa *posse própria*, que o intelecto agente verte nas "species" e, assim, nas operações objetivas do intelecto possível?

> Cognoscere *prima intelligibilia* [conforme nos é dito] est actio consequens speciem humanam [...]. Principium huius actionis [est] *virtus intellectus agentis*.[361]

> Inest [...] unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet *lumen intellectus agentis*, per quod cognoscuntur statim a principio *naturaliter*[362] quaedam *universalia principia omnium scientiarum*.[363]

> In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo *omnis scientia originaliter indita*.[364]

Ora, é manifesto que, na terminologia de São Tomás, a ciência universal, *omnis scientia*, envolve também o conhecimento analógico do ser transcendente: que os *prima intelligibilia* abrangem, em sua extensão, os objetos inteiramente inquantitativos, e até o ato puro de ser; que os *principia universalia scientiarum* são, antes de tudo, os princípios fundamentais da metafísica.

Por outro lado, se há uma ciência cuja revelação deve ser, de algum modo, "inata" ("originaliter indita") à nossa inteligência, é de fato a filosofia do mundo *metempírico*. Não vimos antes que o intelecto agente, na ordem do conhecimento objetivo, desfruta, por natureza, de uma universalidade construtiva ilimitada, "Est quo omnia facere"? E ainda encontramos, em Aristóteles — a quem São Tomás repete — uma expressão bem eloquente, a propósito do caráter inato do "primeiro princípio", que não é apenas o princípio do "ens quantitavum", mas o princípio do "ser", *de modo absoluto*: entre as

"conditiones certissimi [hujus] principii, [...] tertia est ut [...] *adveniat quasi per naturam habenti ipsum*, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim *lumine intellectus agentis* prima principia fiunt cognita.[365] "Advenit habenti ipsum": é a própria formulação do *a priori* virtual, dinâmico, que se explicita, sob o choque dos dados extrínsecos, num conhecimento objetivo. O intelecto agente possui, *a priori*, a regra suprema, não do número, mas do ser em toda a sua extensão.

Evidentemente, portanto, São Tomás não limita a esfera de ação do intelecto agente à simples síntese segundo a quantidade, mas lhe atribui, desde a formação primária do conceito, todo o alcance virtual reservado por Kant não apenas ao "entendimento", como à "razão" metempírica: se o intelecto agente "abstrai" realmente, e se ele assim produz o elemento universal e numerável do conceito, deve ser em virtude de um *princípio de unificação*, comensurável, não ao ser quantitativo como tal, mas, de uma maneira ou de outra, à amplitude inteira do "cognoscível".

Essa posição de São Tomás nos abre um novo campo de pesquisas. Para acabar de definir a função unificadora do intelecto agente, será preciso, no próximo capítulo, estudar de maneira muito mais atenta do que o fizemos até agora a *unidade inteligível* que o conceito apresenta objetivamente. Toda a nossa apresentação se agrupará em torno das três proposições seguintes:

1. A unidade objetiva de nossos conceitos é, por si, *universal*.

2. Ela não pode encerrar-se na unidade restrita do individual senão *em referência ao concreto sensível*.

3. Não é unívoca, mas *analógica*.

CAPÍTULO IV: Os termos do juízo — III. A unidade inteligível do conceito

§1 — Unidade inteligível e unidade universal

Prioridade do individual na consciência clara. — Ninguém contesta que nosso conhecimento humano, tomado em sua totalidade complexa, começa pela percepção de objetos individuais. É compreender muito mal as teses tomistas ver aí afirmada uma prioridade *temporal* do conhecimento universal sobre o conhecimento singular. O primeiro objeto que se destaca em nossa consciência clara é, sem dúvida, um objeto particular: e essa constatação chega a se impor como uma necessidade a quem admite, junto com São Tomás, que nosso conhecimento das formas inteligíveis se opera tão somente "per conversionem ad phantasmata", isto é, por referência ao individual concreto. Em contrapartida, uma vez formado o conceito singular no foro da consciência, a ordem de aquisição dos diversos *atributos* da essência segue em nós um curso inverso: nosso conhecimento começa desta vez pelas notas mais gerais, para passar progressivamente a traços menos gerais, e tender por fim para as "notas individualizadoras"; vamos aqui do "confuso" ao "distinto". Para conhecer o homem, em geral, tivemos de conhecer primeiro *estes* e *aqueles* homens; no entanto, nesses indivíduos, a "natureza humana" não nos forneceu de um só golpe sua definição completa: revelou-se na proporção de nossa experiência, p. ex., primeiro vagamente, como *algo*, como um *ser*; depois, como um ser estável em si, uma *substância*; depois, como um ser *vivo* e *senciente*; depois, como um ser *racional*: "Cognitio singularium", diz São Tomás, "est prior quoad nos quam

cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed, tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis".[366]

A parte da inteligência na apercepção do objeto individual: três tipos de solução. — Essa dupla anterioridade psicológica — do objeto individual, por um lado, e do gênero mais extenso, de outro — não diz respeito diretamente, a despeito de certa similaridade de formulações, à questão que nos propomos tratar primeiro aqui. Essa questão, embora figure nos tratados escolásticos de psicologia, é menos psicológica que crítica: ela se resolve, diria um kantiano, por uma verdadeira análise "transcendental" do conceito. Trata-se de definir *a parte objetiva da inteligência* em nosso conhecimento inicial dos indivíduos sensíveis.

Três soluções do problema se apresentam:

1. A solução comum às escolas nominalistas e conceptualistas.[367] Nós a conhecemos:[368] resume-se na "apreensão" intelectual direta do indivíduo material. O ponto de partida de nossa atividade cognitiva, na própria linha da inteligência, é um conceito *singular*: com base nos conceitos singulares, uma operação reflexiva do intelecto depreende, depois, "universais", em conformidade — como se diz — com as similitudes percebidas.

No entanto, que haja cautela nesse ponto. Para ser diretamente "inteligida", a individualidade material deve ser ou vir a ser intrinsecamente "inteligível". Admitir que a primeira operação objetiva de nossa inteligência seja singular obriga, portanto, ou a postular o caráter inato de todas as nossas ideias individuais em estado de "inteligíveis em ato" — ninguém professa um inatismo tão excessivo — ou a supor "recebida", no próprio conceito, a "singularidade" concreta do objeto sensível.

Legitimamente, a hipótese de uma percepção intelectual direta dos indivíduos materiais conduziria, portanto, a confundir a *espontaneidade* da inteligência com a *receptividade material* do sentido interno; todavia, essa consequência extrema não foi nitidamente aceita senão nas escolas empiristas.[369]

2. Encontramos um segundo tipo de solução na *Crítica da razão pura*.[370]

Segundo Kant, o entendimento não tem, propriamente falando, objeto "singular": sua função consiste essencialmente em investir o dado sensível com universalidade e necessidade, em criar espontaneamente o *universal* no particular.

Seria preciso distinguir, portanto, em todo conceito singular, a representação concreta — que pode ser relacionada à sensibilidade — e a unidade sintética universal que faz, dessa representação, um conceito. O efeito próprio — puramente formal — do entendimento se expressa muito exatamente nos "conceitos puros" ou nas "categorias", que são correspondentes tipos da síntese conceitual.

No entanto, Kant acrescenta, a universalidade do conceito, mesmo do "conceito puro", não se estende, em valor objetivo, para além do campo dos dados sensíveis, sua matéria necessária. A unidade categorial permanece, portanto, essencialmente relativa à quantidade; a espontaneidade de nossa inteligência é a de uma forma pura de síntese; e a unidade objetiva de nosso entendimento não difere, no fundo, do "ens univocum", do "ens principium numeri".

A bem dizer, Kant reconhece, na atividade intelectual, um prolongamento "dialético", que transpõe os limites do número e se estende *para* o absoluto; no entanto, esse ímpeto audacioso, sobrevindo *após* a constituição consumada do conceito de experiência, já não oferece garantia objetiva: diferentemente do entendimento, a razão metempírica, em vez de criar um *objeto* irrecusável, orienta para

um *ideal* problemático: ela é *a priori* subjetivamente necessária, mas reguladora apenas do nosso pensamento, não dos objetos.

3. Para São Tomás (assim como para Kant), *todo conceito direto*[371] é universal. Isso porque nossos conceitos diretos, não sendo nem intuição ontológica, nem ideia inata dos objetos materiais representados por eles, só podem ser abstrativos e universalizantes.[372] Qual é o princípio *a priori* dessa função universalizadora, característica de nosso entendimento? Será que bastaria definir esse "princípio *a priori*" como uma unidade formal, puramente lógica, que apresenta as propriedades de um universal superior, de uma espécie *de ens commune et univocum* — o que equivaleria a fazer disso a forma universal do número?

Mesmo independentemente de toda consideração metafísica, essa hipótese não se sustém. Para que uma disposição formal qualquer, que seja, não apenas universal, mas "universalizadora", isto é, que tenha por efeito necessário despojar os objetos sensíveis de sua concreção individual, é requerida uma *incompatibilidade* irredutível entre essa disposição formal e a individualidade concreta dos objetos que ela subordina a si mesma. Ora, um simples universal, por mais elevado que o suponhamos, permanece, por definição, em potência de multiplicação numérica, em necessidade de individualidade concreta: posto em presença de qualidades sensíveis e extensas, longe de "abstraí-las" de sua materialidade, ele antes se "concretizaria", por elas, na matéria. Uma forma, definida *apenas* pelas propriedades lógicas de um universal, ainda não é uma função universalizante.[373]

Numa palavra, a faculdade, ou a condição *a priori*, universalizante, que não deve ser confundida com seu produto, o universal lógico, deve excluir positivamente — e não apenas não incluir formalmente — tudo o que faz a individuação dos materiais sensíveis que ela elabora. A verdadeira função *a priori* de nosso entendimento abstrativo será, portanto, anterior à forma lógica do "ens principium numeri", visto que ela é sua condição de possibilidade; opor-se-á à quantidade material, não por contradição simples (como o universal), mas por

contrariedade radical; será, portanto, imaterial, não por abstração, mas por natureza.

Não é exatamente isso o que a teoria metafísica da abstração universalizadora proposta por São Tomás pressupõe? Ele não busca o princípio direto da unidade universal do conceito numa "natureza" ativa, que exclui de sua subsistência e de sua operação todo concurso intrínseco de uma matéria quantitativa: "Intellectus agens est *virtus spiritualis*, semper in actu": notamos esse tema, retomado em numerosos contextos. A universalidade da unidade inteligível é a mesma requerida pela *imaterialidade estrita* do princípio inteligente. Valerá a pena examinar rapidamente, em seu contexto metafísico, essa doutrina tomista.

A universalidade do conceito, consequência da imaterialidade do entendimento. — Facilmente se agrupariam vários textos decisivos em apoio a cada uma das proposições seguintes, clássicas entre os tomistas:

Sendo a inteligência, faculdade metassensível, imaterial, todas as suas operações imanentes, todas as modalidades que a afetam, são imateriais: "Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis".[374]

O conceito é, portanto, imaterial.

Por outro lado, o conceito não é totalmente *a priori*: seu "elemento de representação" (seu conteúdo diretamente representativo) é emprestado de objetos sensíveis e materiais. Esse empréstimo dos objetos materiais só foi possível por eliminação abstrativa da "condição material" deles, incompatível com a natureza da inteligência. O conceito contém, portanto, quanto à sua representação, o resíduo de um objeto "desmaterializado". Ora, quando é retirada a matéria de um objeto, resta sua "forma", sua "ideia" constitutiva. A representação conceitual tem, portanto, o valor de uma *forma abstrata*.[375]

No entanto, nenhuma forma qualquer (nenhuma ideia, em outras palavras: "Ιδέα graece, latine forma dicitur")[376] é, de si e por si, multiplicável: a forma, como tal, não encerra nenhum princípio de reduplicação: não se concebem "duas brancuras como tais", duas "humanidades abstratas".[377] A forma só adquire a potência de repetir-se idêntica a si mesma por relação com um princípio externo de multiplicação.

Ora, a multiplicação na identidade (a síntese do homogêneo) constitui o atributo característico da quantidade, e a própria quantidade é uma manifestação do princípio fundamental de toda indeterminação da matéria.[378]

Uma forma só pode repetir-se idêntica a si mesma, portanto, sofrendo as restrições da quantidade e da matéria, isto é, entrando na constituição de um composto material.[379]

Subtrair a forma sensível à matéria, "abstraí-la", era, por conseguinte, abstrair essa forma da multiplicidade numérica: "desmaterializar" equivale a "desmultiplicar".[380] Já detemos uma das características do universal: "Universale est *unum actu*".

Qual é a unidade de uma forma assim abstraída, "desmultiplicada" sob o olhar do espírito?

Para uma forma de objetos materiais, forma "não subsistente em si", sua "desmaterialização" no pensamento, isto é, seu retorno ao estado de indivisão ideal, tem por efeito privá-la de toda individuação própria. Como modalidade ontológica do sujeito cognoscente, ela compartilha, decerto, de sua individualidade, mas apenas à maneira de um acidente individuado pela substância. Como representação objetiva, ela já não oferece os elementos requeridos para designar um indivíduo, um "suppositum", visto que se encontra essencialmente indeterminada, privada do complemento material exigido por sua natureza, e que o indeterminado não poderia ser individual.

"Desmaterializada", "desmultiplicada" e, por outro lado, incapaz de subsistir em si, ela é, por isso mesmo, "desindividuada".[381]

Como uma essência desindividuada, uma *substantia secunda*, teria, no entanto, no pensamento, uma significação objetiva? Um conhecimento só é objetivo (de uma objetividade verdadeira ou pretensa, pouco importa) quando se refere, direta ou indiretamente, à existência.[382] Por isso, para ser relacionada pelo pensamento à ordem das realidades existentes, a forma abstrata deve ser concebida segundo sua exigência do complemento material que é a condição de sua subsistência — isto é, deve ser objetivada como a forma de uma multiplicidade numérica de indivíduos. Só se tornará um conceito objetivo revestindo-se do segundo atributo característico de uma essência universal: essência una em si, mas *em potência de multiplicação*: "Universale est unum in se, *multiplex potentia*".[383]

A *universalidade* da forma abstrata é de fato, portanto, uma consequência da *imaterialidade* do ato abstrativo e, em última análise, da imaterialidade do princípio intelectual.[384] Era o que cumpria demonstrar.

Supondo que esteja estabelecida, por outro lado, a tese tomista do princípio de individuação, teria sido possível circunscrever o raciocínio anterior nestas linhas concisas de São Tomás:

> Dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster *directe et primo* cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est *materia individualis*. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est *universale*. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.[385]

O "princípio *a priori*" em ação na constituição do universal, em outras palavras, o princípio que faz do universal em potência (essência

concreta) um universal em ato (essência abstrata) é, portanto, a própria unidade de uma forma transcendente e imaterial. Como tal se revela, incontestavelmente, o ponto de vista de São Tomás. Observemos, todavia, que, na ordem dos inteligíveis, o modo da universalidade *abstrata*, oposto à singularidade, é algo de acidental; de fato, resulta da convergência, em nós, de duas condições: de um lado, a imaterialidade de nosso intelecto e, de outro, o caráter material das apresentações sensíveis. Se uma forma a um só tempo imaterial *e* individual pudesse ser apresentada diretamente à nossa inteligência, esta lhe captaria de saída a individualidade; isso porque ela não rechaça o "singular" como tal, mas tão somente a "matéria" singular: "singulare non repugnat intelligi in quantum singulare, sed *in quantum materiale*".[386]

§2 — Da unidade inteligível à unidade numérica (A função especulativa e a função pragmática da inteligência)

No parágrafo anterior, esforçamo-nos para ir da fantasia à unidade imaterial da inteligência. Deveremos fazer, agora, o trajeto inverso.

O produto direto da atividade intelectual, em nossa apreensão direta das coisas sensíveis, é, portanto, segundo São Tomás, uma "forma" imaterial, cujo valor implícito total ultrapassa o de uma simples unidade abstrata do número.

Essa forma é algo que só podemos conhecer objetivamente na fantasia que lhe corresponde, "referindo-nos à fantasia" de que a extraímos: "Impossibile est intellectum nostrum [...] aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata".[387] E a razão dada por São Tomás dessa necessidade de "nos voltarmos para a fantasia" é que a forma abstrata, sendo parcialmente indeterminada como forma objetiva, exige, para ser verdadeiramente conhecida como objeto, o

complemento da determinação que lhe falta: só pode encontrá-lo no objeto singular de onde extrai sua origem: "Natura [...] cujuscumque materialis rei, cognosci non potest *complete et vere*, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens":[388] o abstrato chama o concreto, como a potência chama o ato; ora, a potência só é conhecida pelo ato.

Não há exceção a essa lei da "conversio ad phantasmata", que rege todo o nosso conhecimento objetivo.[389] Os próprios objetos imateriais são conhecidos apenas analogicamente, pelo conhecimento que temos de seus efeitos ou de suas correspondências sensíveis: para "objetivá-los", devemos objetivar primeiro, numa fantasia, um objeto material que lhes seja relativo.[390]

> Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata [...]. Et ideo, cum de hujusmodi [incorporeis] aliquid intelligimus, necesse habemus *converti ad phantas mata corporum*, licet ipsorum [incorporeorum] non sint phantasmata.[391]

Primeira etapa: rumo à unidade abstrata do número. — O primeiro efeito da referência atual à fantasia será de restringir a unidade objetiva da faculdade imaterial aos limites mais estreitos que toda relação estabelece para a quantidade: a unidade transcendental do intelecto, na medida em que ela se relaciona à fantasia, faz as vezes de *unidade de número*. Como é também na relação ativa do intelecto com a fantasia, e lá somente, que se desenha todo o *conteúdo diverso* direto, todo o "elemento de representação" direta do conceito, a função propriamente "representativa" de nossos conceitos tem ligação com a função numérica deles: os objetos diretamente representados serão assim representados sob a lei abstrata do número. Já insistimos nessa propriedade dos conceitos, que não deixa de ter interesse em filosofia comparada.

Será isso dizer que nossa inteligência não tem outro objeto formal além do ser numerável, o "ens quantitativum", a "quidditas rei materialis"? Evidentemente, não; visto que a restrição de nossas representações conceituais ao modo quantitativo (à "quantitas intelligibilis" de São Tomás), embora inevitável, depende de uma condição *extrínseca à própria inteligência*.[392] Esta última, considerada segundo sua natureza espiritual, deve ter um objeto formal mais extenso; aliás, demonstra-se facilmente que o poder "intencional" de uma forma espiritual capaz de subsistir em si não tem outro limite além do "ser como tal"; *ens qua tale*.

Se, portanto, queremos definir o objeto formal de nossa inteligência, devemos dizer:

1. Que o objeto formal de nossa inteligência como tal é o *ser*, em toda a sua extensão. E suscitar-se-á o problema de saber como esse objeto formal ilimitado se traduz em nossos conceitos objetivos.

2. Que o objeto formal de nossa inteligência, em sua qualidade de vinculada, na unidade do composto humano, ao jogo da sensibilidade, é o *ser princípio do número*, ou *a essência abstrata das coisas materiais*. Isso equivale a constatar que nossa inteligência representa diretamente para nós somente essências materiais "numeráveis".

Com o risco de repetições fastidiosas (excusadas pela importância capital desse ponto para a comparação dos sistemas metafísicos), relembremos com que insistência e nitidez São Tomás distingue a unidade que convém ao objeto formal *adequado* de nossa inteligência — a unidade do *ens qua tale* — da unidade que convém ao objeto formal *próprio*, restrito, dessa inteligência: a unidade do *ens principium numeri*:

> Quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et [unum] quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente non addit aliquam rem supra ens, sed significat

> substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri [...]. E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis [...], credidit quod unum quod convertitur cum ente addat rem aliquam supra substantiam entis [...]. Sic igitur dicendum est, quod *unum quod convertitur cum ente*, non addit aliquam rem supra ens, sed *unum quod est principium numeri*, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.[393]

Em outra obra,[394] São Tomás destaca os notáveis erros que resultam da confusão da unidade e da multiplicidade transcendental do ser com a unidade e a pluralidade numéricas.

Segunda etapa: rumo à unidade individual. — No retorno da inteligência para o indivíduo concreto, o termo da primeira etapa lógica foi, portanto, uma especificação abstrata do ser, relacionada à ordem quantitativa, e assim investida do papel de unidade de um número possível.

Como passar dessa forma abstrata, concebida como um "universal", em potência de multiplicação, ao conhecimento intelectivo dos objetos *individuais* que a realizam?

Seria pela acumulação das determinações abstratas, para assim perseguir cada vez mais de perto as características estritamente individuais? Será que se pode esperar, ao complicar o conceito, não apenas reduzir indefinidamente, mas estender sua "extensão" universal? Será que assim se chega por fim a uma verdadeira "species specialissima", expressão inteligível do indivíduo sensível, ao gosto de Duns Scot?

São Tomás, de antemão, declarou vã essa tentativa. Nem Deus poderia conhecer os indivíduos materiais pelo mero conhecimento de suas formas, sem conhecimento de sua matéria:

> Deus, per suum simplicem intellectum, utraque [universalia et singularia] cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales [...]. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit, quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, *quantumcumque ad invicem conjungantur*, *non individuantur nisi per materiam individualem*. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate [...]. Et ideo aliter dicendum est [...]. Cum virtus activa Dei se extendat *non solum ad formas*, a quibus accipitur ratio universali, *sed etiam usque ad materiam* [...] necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur.[395]

Uma inteligência como a nossa, desprovida de todo conhecimento *a priori* das condições materiais objetivas, permanece radicalmente incapaz de apreender, *por si só*, indivíduos cuja distinção repousa nessas mesmas condições materiais: nossa intelecção é irremediavelmente abstrata. Como conseguimos, ainda assim, reconhecer intelectualmente a distinção dos indivíduos? Indiretamente, por associação de nossa faculdade intelectual à sensibilidade concreta:

> Indirecte, et *quasi per quamdam reflexionem*, potest (intellectus) cognoscere singulare; quia, sicut supra dictum est quaest. 84, art. 7, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit [...]. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia quorum sunt phantasmata.[396]

Embora o próprio mecanismo do conhecimento dos indivíduos concretos "per conversionem intellectus ad phantasmata" seja mais do âmbito da psicologia que do da crítica geral do conhecimento, acreditamos ser proveitoso percorrer a descrição dele feita por São Tomás, num texto clássico e rico de ensinamentos:

> Dicendum est quod anima, conjuncta corpori, per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe sed *per quamdam reflexionem*; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit *suum intelligibile*, revertitur ad considerandum suum *actum*, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis; et *ejus speciei originem*; et sic venit in considerationem *phantasmatum*, et *singularium* quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis *cogitativae et imaginativae*.[397]

Esse texto explica a "quasi quaedam reflexio", invocada pela *Suma teológica*, na passagem citada anteriormente. Decerto, o sujeito humano por inteiro conhece, desde o primeiro momento, o objeto singular, mas de início ele só percebe sua concreção individual pela sensibilidade, não pela inteligência.[398] Somente num segundo momento (momento de razão, ao menos), esta última, faculdade espiritual, capaz de reflexão completa sobre si, retomará em sentido contrário, a partir de seu objeto imanente ("inteligível em ato", *universale directum*), as fases que a encaminharam a esse termo — as mesmas que já percorremos em ordem descendente. Retornando à fonte de sua operação, ela capta sua própria atividade imanente e, nessa atividade, a forma dinâmica especificadora (*species impressa*) que aí comanda o inteligível terminal. Ora, essa *species* era precisamente o contragolpe direto, na própria inteligência, da cooperação do intelecto agente e da fantasia; a reflexão iniciada, diz São Tomás, prossegue até o ponto de ligação vital entre a faculdade espiritual e a faculdade material, em que a *species* existe em estado nascente: "Ad speciei originem".

Como entender isso? "Et sic", é-nos explicado, "venit [intellectus, vel anima per intellectum] *in considerationem* phantasmatum et singularium". Não devemos compreender que o próprio intelecto, saltando a fronteira da "fantasia", contempla as imagens concretas: São Tomás diz apenas: "venit in considerationem phantasmatum"; e também, mediante o concurso *atual* da sensibilidade: "Per adjunctionem virtutis cogitativae et imaginativae". A inteligência permanece inteligência e a imaginação, imaginação; mas existe, em virtude da união substancial da alma e do corpo, um ponto crítico em que a inteligência "se prolonga pelo sentido"[399] ou, mais exatamente, em que a inteligência, subordinando a si a imaginação, sofre extrinsecamente a pressão dela, assim como todo agente finito, mesmo espiritual, sofre a pressão da matéria em que opera. Na própria ação, com efeito (quando ela não é criativa) está envolvida uma submissão — ativa ou passiva — às condições extrínsecas e terminais da ação. Ora, é nesse ponto crítico, em que a ação se mescla de submissão (para não dizer de passividade), que nasce a *species*.

A inteligência refletidora encontrará, portanto, na *species*, algo além da expressão pura da espontaneidade imaterial: aí encontrará uma relação do inteligível ao "extrínseco" material, impenetrável e tirânico, a algo que seria exigido como um complemento necessário da *species*, mas só seria definível intelectualmente em negativo, como uma lacuna da inteligibilidade. Parece que nossa reflexão não pode ir mais longe: ao experimentar a partir de dentro o imaterial, ela se choca com o material, e percebe-o como uma condição restritiva do jogo autônomo do imaterial.

Ao mesmo tempo que a inteligência constata assim, por reflexão, o limite inferior de sua atividade imaterial, as faculdades sensíveis (cogitativa e imaginação), por sua vez, operam materialmente, embora sob o tipo geral do imaterial. Se, por impossível que pareça, elas pudessem refletir sobre si mesmas, perceberiam, elas também, por sua vez, na forma dinâmica da operação delas (a *species* delas, no caso), algo que não procede apenas delas; digamos que elas pressentiriam o

imaterial, negativamente, como limite superior de sua própria materialidade.

Caetano expõe, em seu *Comentário*,[400] como ele concebe que o "singular" material possa ser intelectualmente conhecido pela própria via do universal:

> Bene experimur quod ponimus differentiam [...] inter *hoc* [o singular] et *universale*. Et ideo oportet quod utrumque cognoscatur: sed ad hoc sufficit *cognitio arguitiva*; concipientes enim in nobis hominem et singularitatem, et quod *homo* [isto é, a *ratio objectiva hominis*] *non subsistit per se* etc. [...], arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam *singularis*, differens ab universali sibi oblato *per differentiam sibi incognoscibilem quidditative* [...]. Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro, *non proprio sed alieno conceptu*, qui tamen est aliquo modo scil. *confuse et arguitive* ejus, *non repraesentative*.[401]

Acreditamos que seja preciso entender isto, não com um raciocínio explícito, que nos forneceria em conclusão o conceito singular, mas com aquela "quasi quaedam reflexio" de que falava São Tomás na *Quaestio disput. De anima* (art. 20). De resto, o comentador remete expressamente a esse texto.

No fundo, poder-se-ia dizer, Caetano transpõe para o modo lógico o que São Tomás exprimia antes em termos de "reflexão psicológica"; em vez de dizer, como o Doutor Angélico, "a inteligência se volta para seu ato e segue-o até suas fontes — *ad speciei originem*", ele prefere dar ao problema um contorno mais dialético: dado um universal, conhecido objetivamente e em conjunto com uma "fantasia", tudo se passa *como se* a inteligência fizesse, ao menos implicitamente, o silogismo seguinte: nada é pensado como objeto senão relacionado, direta ou indiretamente, com uma subsistência; ora, o universal, por sua própria definição, visto que não se basta como forma, chama um princípio não formal, extrínseco, de substância: digamos, em suma, um princípio material; portanto, conhecer objetivamente um universal é conhecer,

por um viés e confusamente, sua condição material de subsistência, isto é, sua realização em existências *singulares*.

Esse breve raciocínio expressa a lógica interna, a dialética latente de um estado psicológico, mais que as etapas reais da inteligência reflexiva. No entanto, por uma via ou por outra, a conclusão é a mesma:[402] a própria inteligência faz, por seus próprios meios e a partir do universal, o trecho de caminho que a leva de volta ao contato da "fantasia".

O inteligível em ato, de onde procede o movimento reflexivo da inteligência para o individual, ainda é tão somente, acreditamos, o "universale directum" em que um conteúdo qualitativo ("natura aliqua")[403] é constituído por abstração da matéria concreta e participa, por conseguinte, da universalidade da forma como tal, sem, todavia, que essa função de universalidade ("intentio universalitatis")[404] já seja *reconhecida explicitamente* pela consciência.[405] Com efeito, o conhecimento do universal como universal ("universale reflexum") resulta de uma reflexão sobre conceitos singulares. Ora, é a origem destes últimos que Caetano pretende aqui nos explicar.

Eis, portanto, a ordem em que devem se suceder as três fases que a maioria dos escolásticos distingue no conhecimento intelectual:

1. A *apercepção intelectual abstrativa* do objeto sensível, concebido como *ser* (*sub ratione entis*), segundo a relação da unidade inteligível pura à diversidade qualitativa da fantasia ("universale directum, vel metaphysicum"). Esse conhecimento direto, relativo à essência universal, forma um todo, na consciência *clara*, com a percepção sensível, concreta e singular (*cognitio sensibilis rei singularis*) que a "continua" e a isso se subsume. O sujeito sensitivo-racional tem consciência do objeto singular, como objeto, sem analisar ainda esse conhecimento global.

2. Após essa primeira iniciativa, toda orientada para o objeto, sobrevém um *início* de reflexão da inteligência sobre seu ato direto e,

por aí, certa consciência da solidariedade desse ato direto com a fantasia concreta (*cognitio intellectualis indirecta rei singularis*, *per quamdam quasi reflexionem*).

3. Por fim, por *reflexão mais completa* da inteligência sobre si mesma e por oposição consciente da fase 1 e da fase 2, produz-se um conhecimento explícito da condição abstrata e do valor objetivo "transindividual" do conceito direto, que se torna, então, um "universale reflexum, aut logicum".

Somente após esse terceiro estágio podem desenvolver-se, no sujeito cognoscente, as especulações concernentes quer às relações gerais do universal ao individual (p. ex., a *noção* explícita do "universale in praedicando", da infinitude potencial do universal etc.), quer às diversas *funções lógicas* do universal reflexo (p. ex., a *definição* dos "predicáveis", na lógica escolástica). Isso porque todas essas noções ulteriores pressupõem não apenas o conhecimento reflexivo do universal como universal metafísico, mas também o próprio conhecimento reflexivo do universal como função lógica.

No entanto, deixemos esses problemas de mecânica psicológica, para voltar ao *fato fundamental* da apreensão intelectual indireta do singular material, por referência à fantasia: "Per conversionem ad phantasmata". Esse fato — seja qual for a maneira como se o explique — serve de base para uma doutrina tomista muito particular, de um sério interesse epistemológico.

Racionalidade da espécie, *irracionalidade dos indivíduos*, *no mundo material*. — Relativamente a nós, em nosso conhecimento do mundo sensível, somente o universal possui um valor racional, um valor de "inteligível"; o singular, o puro individual concreto, tem valor meramente pragmático, como apoio exterior de nossa ação.

> Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus: et haec sunt *species* et *genera* rerum, et *rationes* earum [...]. Cognoscere autem alia,

> *singularia*, et cogitata et facta eorum, *non est de perfectione intellectus creati*; nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit.[406] Nullum agens intendit *pluralitatem materialem* ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum.[407]

E mais: a verdadeira "intenção de natureza" e o verdadeiro "valor" se ligam, nos objetos materiais, não apenas ao "universal", porém mais exclusivamente à *espécie*: "Ultima naturae intentio est *ad speciem*, non autem ad individuum neque ad genus".[408] Por quê? "Quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam".[409] Ora, a abstração genérica reintroduz, no interior da forma específica, o ponto de vista material e quantitativo: "Natura generis comparatur ad naturam speciei *magis per modum materialis principii*: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale".[410]

A razão derradeira de tudo isto é que, sendo apenas a "forma" diretamente acessível para o nosso intelecto, a "matéria", em todos os graus, torna-se para ele o obstáculo, o limite, o não objeto.[411] Nosso espírito não plana suficientemente alto para integrar ao "ser" a pura matéria; isso mostra bem que, contrariamente ao princípio fundamental do racionalismo, nossa razão não adota seu ponto de vista no centro ou no ápice do ser: considera o ser "excentricamente" e, por assim dizer, sob "certo ângulo", que uma epistemologia deve decidir-se a levar em conta sem nunca poder medi-lo exatamente, por meio de uma unidade de medida unívoca. Se nos for permitido aprofundar a metáfora, acrescentaremos que o efeito de paralaxe que resulta dessa situação excêntrica de nosso espírito se encontra representada, no tomismo, pela teoria do conhecimento analógico e simbólico das realidades absolutas.

Todavia, se o universal — na qualidade de inteligível — oferece sozinho, para nós, um interesse *especulativo* direto, o singular concreto se torna, por seu lado, o foco de nossos interesses *práticos*

imediatos. Isso porque a matéria é o veículo obrigatório de nossa ação exterior. Para surtir seus efeitos motores, as diretrizes, vindas das regiões da inteligência abstrata, devem imbuir-se de quantidade e individualizar-se na matéria. Do lado do conceito, o elemento de representação, isto é, a *relação com a fantasia*, logo prepara a transmissão deles. E esta se efetua, graças à coordenação natural da fantasia com a inteligência e das faculdades motoras com a fantasia.

O pragmatismo do entendimento. — Objeta-se a São Tomás:

> Si intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognoscit distinctionem unius singularium ab alio, et sic intellectus noster *non dirigetur in operabilibus* in quibus per electionem dirigimur, quae distinctionem unius ab alio praesupponit. — Dicendum [ele responde] quod non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam *phantasmata*, *per quod universalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur*, unde intellectus est quasi movens remotum, sed ratio particularis (a "cogitativa") et phantasmata sunt movens proximum.[412]

A inteligência participa, portanto, do papel pragmático das faculdades inferiores, graças àquela porção de si mesma que se adapta diretamente à fantasia e pode ser denominada *entendimento*. Sob esse aspecto limitado, a inteligência nada mais é que uma "faculdade de generalização da experiência sensível". Aplicada aos objetos quantitativos, ela justifica os atributos que o Sr. Bergson resumiu na formulação bem conhecida: nossa *inteligência* é "geométrica".[413] Preferiríamos dizer que o *entendimento*, função parcial de nossa inteligência, é "geométrico"; mas a divergência de terminologia importa menos aqui, visto que o Sr. Bergson reconhece em nosso espírito, além disso, o poder de subir a corrente, que o arrasta para o múltiplo, e alçar-se acima da quantidade.

É preciso acrescentar que o próprio entendimento, pela faculdade de abstrair, ocupa uma posição elevada na hierarquia dos fatores da ação ("movens remotum", cf. acima). Seu pragmatismo não é o de uma

faculdade concreta, invariavelmente predeterminada a uma série de usos externos: sua indeterminação superior lhe concede, no comando da ação, jogo e maleabilidade; enquanto uma faculdade orgânica é prisioneira dos órgãos que a servem, ele move os órgãos como correspondentes *instrumentos*, cuja esfera de aplicação assume, graças a ele, amplitude indefinida; e, por meio desses "instrumentos" orgânicos, chega a criar, à sua imagem, "instrumentos" exteriores, ferramentas, que refletem algo de sua universalidade.

Provavelmente virão à memória as páginas em que o Sr. Bergson[414] descreve a desforra, mesmo na ordem prática, que a inteligência, muito desprovida de determinações naturais, tira do instinto, sob certos aspectos mais ricamente dotado; enquanto o instinto, faculdade orgânica, se encerra em mecanismos e se expressa por reações estereotipadas, a inteligência constrói para si "instrumentos" gerais de ação e afirma, assim, sua liberdade. O mesmo pensamento inspirava São Tomás, decerto, quando escreveu estas linhas:

> Anima intellectiva, quia est *universalium* comprehensiva, habet virtutem *ad infinita*. Et ideo non potuerunt ei determinari a natura, vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem *ad aliqua particularia determinata*. Sed *loco horum omnium*, homo habet naturaliter *rationem et manus*, quae sunt *organa organorum*, quia *per ea* homo potest sibi praeparare *instrumenta infinitorum modorum et ad infinitos effectus*.[415]

"Ratio et manus": ou seja, a unidade da inteligência discursiva e dos órgãos motores, mediante a relação do universal com a fantasia, "secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem".[416]

§3 — A analogia da unidade inteligível

A unidade inteligível do conceito e a unidade analógica do ser. — Se o interesse *prático*[417] da intelecção se liga ao "universal" considerado em sua relação com a fantasia, o interesse *especulativo* da intelecção incidirá principalmente sobre o outro aspecto, o aspecto complementar, desse mesmo "universal", isto é, sobre o "universal" considerado em sua relação com uma unidade inquantitativa (imaterial). Esse duplo interesse corresponde, na ordem psicológica, a dois movimentos inversos do espírito — uma exteriorização (*extrorsum*) e uma interiorização (*introrsum*) —, de que o universal constitui precisamente o ponto de encontro. O movimento que estabelece, objetivamente, o universal tende a prolongar-se até a multiplicidade concreta, a fim de saturar, se isso fosse possível, por adições sucessivas, a indefinida "potencialidade" arrastada por ele. No entanto, a trajetória desse movimento direto é logo cruzada, no próprio nível do "universal", pela de um movimento reflexivo, que sobe da expansão concreta do espírito, nunca consumada, até os princípios mais e mais gerais que a comandam.

O movimento reflexivo e ascendente da especulação nos faz entrever, para além do "universal", *a unidade objetiva suprema da inteligência*. Já havíamos constatado que a unidade objetiva da inteligência — o "ser" — não se deixa reduzir à unidade abstrata do número.

O que é, então, aos olhos dos escolásticos tomistas, essa unidade do *ser*?

A noção de ser não representa para eles nada de homogêneo. O ser oscila entre um máximo de atualidade e um máximo de potencialidade. Isso porque *esse*, *sine addito* pode significar tanto "esse purum" como "ens commune, indeterminatum". Ora, o ser puro, *ipsum esse*, "est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut *actus*: nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum".[418] O *ser puro* exclui toda determinação acrescentada, porque não contém nenhuma espécie de "potência". Outro já é o caso do *ser abstrato*, que está em potência diante de *toda* determinação:

> Aliquid cui non fit additio. [Objetava-se: "Esse cui nulla fit additio est esse commune, quod de omnibus praedicatur" — NB] potest intelligi dupliciter: Uno modo ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio [*excludit* additionem]. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio [*praescindit ab additione*] [...]. Primo igitur modo esse sine additione est *esse divinum* [purum esse], secundo modo esse sine additione est *esse commune*.[419]

Entre a atualidade pura e a potencialidade mais difusa, intercalam-se, sob o nome de "seres", participações graduadas nesses dois extremos.[420] E tais designações mescladas oferecem isto de particular: todas se ordenam em *subordinação a uma única unidade suprema*: "Dicit [Philosophus] quod ens, etsi dicatur multipliciter, non ta men dicitur aequivoce, sed *per respectum ad unum*: non quidem ad unum quod sit solum *ratione unum*,[421] sed quod est unum sicut *una quaedam natura* [que tenha, diante do espírito, o valor real de um *objeto*]".[422]

O Ser absoluto (Deus) como termo principal ("analogum principale") da relação de analogia. — Esforcemo-nos para circunscrever mais exatamente essa suprema unidade objetiva, à qual todo objeto pensado se relaciona. Ela se identifica, entre os escolásticos, com o próprio ser de Deus, na medida em que ele se deixa vislumbrar por nossa inteligência: bastará, portanto, para nosso desígnio exegético, notar aqui as características positivas ou negativas que convêm, na filosofia tomista, à *noção de Deus*, como "unidade" de todo o múltiplo criado.

1. A noção de Deus não entra diretamente sob as "categorias" (aristotélicas): não é "predicamental". Não corresponde, por proporção quiditativa, a nenhum elemento positivo do mundo da representação. E ela tampouco é suscetível das operações lógicas fundamentadas numa aplicação direta das categorias: "Deus non est *in genere* [...]. Non habet *genus*, neque *differentias*, neque est *definitio* ipsius, neque *demonstratio* nisi per effectum: quia definitio est ex genere, et differentia; demonstrationis[423] autem medium est definitio".[424]

E ela não faz parte, portanto, de nossa representação do mundo, à maneira de uma unidade de número, de um princípio de medida. Objeta-se:

> Unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum [...]. Objectio illa [responde São Tomás] procedit de mensura proportionata; hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem *non est mensura proportionata alicui*. Dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse quantum ei appropinquat.[425]

2. Não se pode dizer, tampouco, que a noção de Deus se relaciona *indiretamente* às categorias como "substância incompleta", à maneira dos princípios complementares do ser categorial, a matéria e a forma. Não entra, portanto, na composição essencial de nenhuma das coisas *representáveis* por nossos conceitos. Deus não é nem a alma do mundo, nem a forma imanente universal das coisas: e poderia muito menos ser o "último sujeito" delas, "matéria prima" delas. "Omnia enim haec manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut *principium formale*, nec sicut *principium materiale*".[426] "Si divinitas est omnium *esse formale*, non erit *super* omnia sed *intra* omnia; immo *aliquid omnium*".[427]

Deus é, portanto, substancialmente independente das coisas e, por conseguinte, está acima de toda "potência": "Purus actus absque permixtione potentiae";[428] estranho a toda composição interna: "Nullo modo compositus, sed omnino simplex";[429] desfrutando da espontaneidade e da liberdade perfeitas: "Impossibile est Deum agere ex necessitate naturae" *aut etiam* "ex necessitate quadam morali".[430]

3. Mas se Deus não é "representável" e não cai de maneira alguma sob as categorias, como ele pode, portanto, tornar-se *objeto* de nosso conhecimento? Qual relação ele sustém com os outros objetos, aqueles

que captamos pela experiência sensível, que concebemos de modo abstrato e definimos para nós mesmos segundo as categorias?

É preciso, evidentemente, para conhecermos Deus pelo exercício natural de nossa inteligência, que um elo qualquer exista entre o ser de Deus e o ser dos objetos predicamentais. Por outro lado, esse elo não pode consistir numa similitude traduzida por um conceito "unívoco": de Deus aos seres finitos, não há medida de comparação. Entre a pura "equivocidade" (ausência de elo objetivo, não obstante a homonimia) e a "univocidade" (a comunidade abstrata num conceito objetivo homogêneo), resta um termo mediano, a *analogia*.[431] A analogia é uma similitude parcial, fundamentada por inteiro numa *relação* de unidade objetiva entre termos não idênticos, sem parcela alguma, por menor que seja, de univocidade:

> Neque enim in iis quae analogice dicuntur est una ratio, sicut est in univocis; neque totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat *diversas proportiones ad aliquid unum*.[432] [...] Quae de pluribus analogice dicuntur necesse est quod dicantur *per respectum ad aliquid unum*.[433]

Ora, segundo os escolásticos, o ser de Deus é precisamente esse "aliquid unum", esse termo principal, em que desembocam todas as relações esparsas nos outros objetos de nosso pensamento. Nenhum outro ser poderia ocupar essa situação única e dominante.

4. Mas qual é, portanto, a natureza de tais relações de analogia, que convergem para o Ser divino como num foco?

Não seriam elas, nas coisas, apenas um sistema *acrescentado* de relações, que agrupam, secundariamente, sob um ideal comum, objetos *já* constituídos, cada qual de modo independente, como objeto? Não: a relação de analogia nasce com o objeto e permanece inerente a ele; e mais, o ser do objeto finito outra coisa não é senão *o termo inferior* dessa relação analógica.

Com efeito, a totalidade dos seres se divide adequadamente num Ser criador, que é por essência, e em seres criados; ora, o que é a "criação" nas criaturas? O próprio "ser" delas, na qualidade de "participado" ("entia per participationem"): "Creatio [...] est emanatio *totius entis* a causa universali".[434] Não uma "emanação" que seria recebida num sujeito preexistente, mas uma posição total do efeito, um início ontológico deste último "ex nihilo sui et subjecti": "Creatio non est *mutatio*, nisi secundum modum intelligendi tantum".[435] E, por conseguinte, essa criação outra coisa não é, objetivamente, senão a relação *constitutiva* do ser criado: "Unde relinquitur quod *creatio in creatura* non sit nisi *relatio* quaedam ad creatorem ut ad *principium sui esse*".[436]

A relação ontológica total da criatura ao Criador não existe apenas no primeiro instante da criação: da manutenção dessa relação depende, a cada instante, a conservação do ser criado, que permanece assim inteiramente à mercê do ato criador, pelo qual ele continua a existir.

Nosso espírito, é verdade, tem a tendência infeliz de erigir os objetos criados, depois de estes transporem o limiar da existência, em pequenos absolutos, que subsistem em si mesmos: na realidade, porém, a indigência ontológica deles e a exigência de um princípio de ser são tão radicais no segundo momento da existência deles quanto no primeiro. "Hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione: dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operation divinae virtutis conservarentur in esse".[437]

Do mesmo modo, prossegue São Tomás, a relação da criatura com Deus não é totalmente comparável à relação de efeito à causa na ordem de nossa experiência. Na causalidade secundária que não passa de uma causalidade "secundum fieri", não, a bem dizer, uma causalidade "secundum esse", três elementos se distinguem fisicamente: o *agente*; o *fieri* ou "devir", inaugurando o efeito; e o *efeito* em si mesmo. Sendo este último recebido num "sujeito" preexistente,

numa "potência" física, aí encontra condições de subsistência que lhe permitem romper com a causa produtiva. Em contrapartida, o próprio "devir", o "fieri", embora distinto do agente e desenrolando-se no paciente, permanece inseparável da ação causal, cuja aplicação e progresso ele assinala: ele se desvanece com ela. Na ação criadora, há dois termos presentes: o agente e o efeito; o efeito (que é tão somente o efeito) não encontra nenhum "sujeito" preexistente em que se enxertar: permanece, portanto, na dependência direta de sua causa, tendo como subsistência direta apenas aquela que esta lhe comunica; por isso, o ser criado é mais inseparável ainda do ato criador que, na causalidade secundária, o "fieri" ou o "devir" é inseparável da atividade do agente.[438]

Detemos, portanto, desde já, uma característica importante do ser criado, único objeto diretamente acessível às inteligências finitas: a relação analógica dos seres criados com o "analogatum princeps" deles, o Ser divino, constitui intrinsecamente o que eles são e diz respeito a cada um deles na totalidade de seu ser.

Acrescentemos um traço, que deriva das teses anteriores: a relação constitutiva de cada ser criado, não só como essência, mas também como existência, relaciona-o ao Ser divino diretamente, e não por intermédio de agentes criadores subordinados. A razão disso é muito simples; como o ser criado não possui o ser a título pessoal, não poderia se tornar sua fonte, mesmo extensivamente ou intensivamente limitada: "Nulla potentia creaturae potest aliquid creare, neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum".[439]

Por essa tese, como também pela tese conexa da liberdade soberana do ato criador, o tomismo se separa nitidamente de todas as teodiceias emanatistas. Segundo estas, Deus, centro ou ápice da criação, se extrapõe *necessariamente* em realizações diminuídas de si mesmo, cada uma das quais comunica o ser à seguinte; ou, em outras palavras, o centro único se derrama por elas na periferia múltipla. No tomismo, ao contrário, somente Deus dá o ser a cada coisa: a virtualidade criadora permanece toda concentrada em Deus, e somente os efeitos

se difundem, segundo o livre plano divino, através da hierarquia das coisas.[440]

Relação constitutiva da criatura em sua totalidade; relação direta de cada ser criado com o Criador; relação que não acarreta, ao multiplicar-se, nenhuma partilha e nenhu ma diminuição de seu termo superior; a relação analógica, que estudamos, não podia expressar-se — ontologicamente — senão em termos de *causalidade absolutamente transcendente*:

> Primus actus [Deus] est *universale principium omnium actuum* [...]. Unde *participatur* a rebus, non sicut pars, sed *secundum diffusionem et processionem ipsius*.[441] [...] A primo igitur, per suam essentiam, ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum *participat* ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet *remote et efficienter* [isto é, segundo a similitude de um efeito com sua causa].[442] [...] Unde cognoscimus de ipso [Deo] *habitudinem* [a relação] ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est *causa*; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec [quae ab ipso causantur] non removentur ab eo [isto é, não são negadas dele] propter ejus defectum, sed quia *superexcedit*.[443]

Nossa noção objetiva de Deus na relação de analogia. — O ápice vislumbrado da unidade inteligível é, portanto, absolutamente transcendente. É possível, no entanto, apoiando-nos na relação de analogia, tal como acabamos de descrevê-la, conceber uma ideia precisa dos *atributos* do Ser divino?

Sim — é-nos respondido —, mas apenas de uma maneira muito modesta e totalmente indireta.

a. Entre uma causa, mesmo transcendente, e seu efeito, não existe dissimilitude total: tudo o que há de ser na criatura pode, portanto, ser atribuído positivamente a Deus, mas segundo uma proporção intensiva que ignoramos. Aliás, como vimos — e do ponto de vista

crítico, é daí que se deve partir —, a atribuição do *esse* a Deus e às coisas não poderia ser simplesmente unívoca, nem simplesmente equívoca: sem alcançar a univocidade, deve apresentar, em seus dois termos, algo de positivo e intrínseco que as religa.

b. Por outro lado, se consideramos, no ser criado, a limitação essencial que o afeta e que mescla de imperfeição todas as suas propriedades, será preciso dizer também que o único atributo que convém a Deus, rigorosamente, é a negação do que convém à criatura.

c. Por isso, entre a afirmação, legítima com algumas reservas, e a negação, similarmente legítima com certas reservas, deve-se poder definir uma atitude mediana de nosso espírito, que corresponda à relação objetiva de analogia.[444]

São Tomás esboça essa atitude a cada vez que apresenta o conhecimento de Deus como o de um "além" sem limites: "[Deus] *superexcedit* [omnem creaturam]".[445] "Deus negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus et principium generis [...] et sic comparatur ad alia *per excessum*".[446] E, em outra obra — depois de haver mostrado em que sentido os atributos que emprestamos das criaturas podem ser negados de Deus, tanto quanto afirmados; depois de haver estabelecido a verdade dessas três proposições, à primeira vista inconciliáveis: *Deus est sapiens; Deus non est sapiens; Deus est supersapiens* — ele acrescenta estes graves pronunciamentos, que revelam a última palavra sobre a analogia tomista:

> Dicendum quod, ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet *nostrum intellectum excedens*: et ita a nobis ignoratur. Et propter hoc, *illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire*, in quantum cognoscit, *illud*, *quod Deus est*, *omne ipsum*, *quod de eo intelligimus*, *excedere*.[447]

Ou seja, para designar Deus objetivamente, nossa inteligência tem de elevar-se acima de toda determinação essencial, concebível para nós.

Que se traga à memória, aqui, uma tese fundamental da metafísica tomista: Em Deus, a *essência* é o próprio *ser*; nas criaturas, a essência está para o ser *como a potência está para o ato*: "Esse Dei est ejus substantia".[448] "Invenitur in [substantiis intellectualibus finitis] aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis *esse* et *quod est*".[449] "Materia et forma dividunt substantiam materialem; *potentia autem et actus dividunt ens commune*".[450]

Que Deus seja "ser" pura e simplesmente, e que a criatura seja "ser" e "essência", o que isso significa, senão que Deus não pode ser *representado*, propriamente falando, por nenhum de nossos conceitos objetivos? De fato, todo conceito objetivo delimita uma "essência" (e até implica uma representação de origem sensível).

No entanto, como "alcançar" a Deus senão *por um conceito objetivo*?

Decerto, nosso conhecimento não pode se estender até Deus senão por intermédio de um conceito objetivo, mas será que esse conceito objetivo precisa necessariamente ser o conceito próprio e direto, o conceito "quiditativo", de Deus? Da resposta afirmativa se seguiria quer o ontologismo que nos atribui um conhecimento mais ou menos confuso, mas direto e intuitivo do Ser divino, quer uma daquelas teodiceias impotentes que, fazendo Deus e a criatura coincidirem num conceito unívoco, já não conseguem demonstrar a estrita transcendência divina. A via mediana é difícil de sustentar: segundo São Tomás, nós conhecemos a Deus, decerto, por um conceito objetivo; no entanto, todo conteúdo objetivo de nossos conceitos (*omnis* "*ratio objectiva*") representa diretamente um objeto criado e deve, portanto, em sua atribuição a Deus, sofrer de nossa parte uma *correção*.

Uma vez mais, porém, como poderíamos efetuar essa correção, visto que, por não conhecermos Deus diretamente, não temos meio algum

de compará-lo à criatura?

Aqui tocamos o ponto mais delicado do conhecimento analógico. Podemos, num sentido muito real, comparar Deus à criatura sem conhecê-lo diretamente em si mesmo. Suponhamos, com efeito, que uma relação definida vincule a criatura a Deus, e que essa relação, como tal, se manifeste a nós em seu termo inferior: então, ao conhecer o termo inferior *como relativo*, teríamos, por isso mesmo e nessa mesma medida, alguma noção do termo superior: mais ou menos como, ao ver uma flecha desprender-se do arco, encontramos, na própria direção em que ela se lança, um indício sobre a posição do alvo. Isso é, de fato, o que nos acontece: conhecemos as criaturas *como relativas* a um Princípio absoluto, como *contingentes*, e por isso — somente por isso — conhecemos a Deus.

Perspectiva aberta sobre a finalidade interna da inteligência como fundamento de nosso conhecimento analógico. — No entanto, o objetivo renasce à medida que o abatemos: todos os nossos conceitos, na doutrina tomista, são primitivamente conceitos de quididades materiais; a contingência do ser criado — como reveladora da transcendência divina — não nos é dada nem na representação que tais conceitos envolvem, nem na forma abstrativa e universal deles: a primeira é tão somente uma relação diversificada com a fantasia; a segunda, um procedimento de generalização objetiva que não ultrapassa o plano de ser da representação. Nenhum traço, ao que parece, de uma "relação transcendental" no conceito objetivo, como o seria a contingência metafísica do ser finito.

É preciso reconhecer a objeção, se o conceito for *tão somente* representação e pura abstração generalizadora. De fato, como o termo absoluto e transcendente da relação de contingência, Deus revelar-se-ia, mesmo que sob o viés da analogia, nas representações finitas ou na simples generalização delas? São Tomás não nos diz que o ponto culminante de nosso conhecimento de Deus é "saber que ele excede a tudo o que poderíamos conceber dele"?[451] Deus, transcendente, não poderia ser, portanto, nem representado por nossos conceitos, nem

pressentido como o limite para o qual tenderia a generalização de nossos conceitos. A consciência da contingência radical dos objetos criados é algo que só teríamos — ao que parece — ao nos evadirmos da finitude deles, pela consciência de uma supereminência absoluta do princípio deles sobre todo objeto *possível* de nosso pensamento. No entanto, semelhante consciência, que não seria nem uma intuição intelectual, nem a análise de uma intuição sensível, nem a consideração abstrata de uma forma material, em que poderia fundamentar-se?

Eis-nos levados a postular, em nosso conhecimento objetivo, algo além do acolhimento estático e da análise abstrativa de "dados"; a postular um movimento do pensamento que nos arrastaria constantemente "para além" daquilo que ainda é representável por conceitos; a postular uma espécie de antecipação metempírica, que nos mostraria a capacidade objetiva de nossa inteligência dilatando-se infinitamente até superar toda limitação do ser. Fora disso, não há conhecimento analógico do transcendente. Para explicá-lo e salvaguardá-lo, somos levados, portanto, a situar-nos no terreno da *finalidade dinâmica* de nosso espírito; isso porque somente uma "finalidade interna" da inteligência pode fazê-la superar constantemente o objeto presente e perseguir infinitamente um objeto mais amplo.

Constatemos o problema.[452]

§4 — Os graus da abstração

O problema do conhecimento analógico surge por vezes de uma maneira aguda, sob a aparência de uma insolúvel objeção, no espírito de filósofos que abordam o tomismo através destas ou daquelas fórmulas estereotipadas, cujo alcance exato também lhes escapa.

Vocês, escolásticos — ouvimos dizer —, afirmam que todo conhecimento intelectual nos vem por uma *abstração*, operada em

objetos materiais. Ora, só se abstrai de um objeto o que ele já encerrava em si. Pode-se até aceitar (e não seria isso já uma grande concessão?) que um objeto material — apresentado pelos sentidos! — contenha de alguma maneira uma "quididade" proporcional, da qual seja possível, por ablações sucessivas, esgotar a "compreensão" até depreender, por fim, o atributo mais geral de toda quididade material: o "ser unívoco", o *ens principium numeri*. No entanto, o que parece absolutamente ininteligível é que, da quididade material, vocês pretendam "abstrair", além disso, os conceitos transcendentais, os quais, por definição, a extrapolam e sequer lhe são comparáveis. Se o transcendente é acessível ao espírito humano — conclui-se —, não poderá ser, portanto, por um procedimento analítico de abstração, mas por um procedimento qualquer de dialética extensiva e conquistadora.

O que responder a isso, senão que há equívoco sobre o sentido da palavra "abstração" entre os escolásticos? Esse termo único designa uma gama de procedimentos escalonados, que se assemelham por certo lado, mas, no todo, não são nada homogêneos entre si. Tentemos especificar, sobre isso, a doutrina de São Tomás.

Primeiramente, toda "potência" ativa ou passiva, exceto a "pura potência" (matéria prima), *abstrai* ao exercer-se, visto que, segundo sua natureza particular — segundo seu "objeto formal" —, ela opera uma seleção em seus "objetos materiais". Por exemplo, para nos atermos às potências cognitivas, o sentido visual, diz São Tomás, abstrai a "cor" no complexo das qualidades sensíveis apresentadas pelo objeto. Não é o objeto externo que impõe essa abstração da cor, é a disposição prévia da faculdade visual. Toda abstração, mesmo a mais ínfima, depende de um princípio abstrativo *a priori*.[453] Na ordem do conhecimento intelectual, São Tomás distingue *três graus de abstração* — daquela abstração que os escolásticos chamavam "abstração total", por oposição à abstração particular do sentido.

A) A ABSTRAÇÃO DIRETA DO UNIVERSAL

No primeiro grau,

> intellectus abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili *individuali*, non autem a materia sensibili communi: sicut speciem hominis abstrahit ab *his* carnibus et *his* ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui [...]. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.[454]

Essa primeira abstração é simplesmente "desmaterializadora" e, por conseguinte, "universalizadora", mas deixa transparecer todos os valores qualitativos (formais) dos objetos sensíveis. Acabamos de considerá-la longamente, neste capítulo e no capítulo anterior.

O que ela nos fornece, exatamente, de conhecimentos objetivos?

Como "abstração direta" — ἀφαίρεοις —, ela é, poder-se-ia dizer, menos objetiva que *objetivadora*, pois constitui, no sujeito cognoscente, o escalão inferior das condições gerais que aí elevam o conteúdo da sensibilidade ao estado de um *objeto inteligível*, "apreendido" *sub ratione entis*; caracteriza uma atitude objetiva da inteligência relativamente à diversidade quantitativa de uma fantasia dada. Desde a apreensão direta do objeto através da fantasia, o modo de abstração e de universa lidade existe na forma da "inteligência em ato"; no entanto, ele aí é mais um "modus *quo* cognoscitur objectum" que um "*id quod* cognoscitur de objecto"; pela abstração direta, "objectum cognoscitur *universaliter*, nondum autem *ut universale*".

Quanto ao *a priori*[455] que comanda essa abstração primária, universalizadora, nós o descrevemos anteriormente: é o *a priori* de uma faculdade imaterial diretamente subordinada, na unidade substancial de um mesmo sujeito, a uma faculdade material que ela investe e dirige. Esse *a priori* não altera a diversidade quantitativa do objeto percebido: relativamente a este, o intelecto era *apenas em potência*; ele a isso "se submete" sem nada impor por sua própria conta, exceto o modo de imaterialidade e, por conseguinte, de universalidade.

Consideremos agora a entrada do "abstrato" primitivo na ordem do *pensamento reflexivo*: lá sua universalidade se revela à consciência; o "universale reflexum" é reconhecido formalmente como universal. Estaria aí, ao que parece, o fruto objetivo da abstração, o *id quod* que esta tira do objeto sensível? Erro — o próprio erro do platonismo. O "universale reflexum" já é a manifestação, em nossa consciência, do produto subjetivo da abstração, a percepção da própria função universalizadora aplicada segundo uma forma definida. O que o universal reflexo nos fornece é a forma objetiva, decerto, mas atualmente desindividuada e em potência de se relacionar distributivamente aos objetos. O verdadeiro objeto exterior, significado pelo conceito abstrato, não consiste no "universale in actu", mas no "universale in potentia" logicamente pressuposto pelo "universale in actu". Com efeito, os objetos sensíveis, para se prestarem à função universalizadora da inteligência, devem apresentar realmente, sob sua base material, características suscetíveis de assumir, por simples "desmaterialização", valor de "forma ideal", de universal. O universal em ato é, portanto, no sujeito, não a representação de um objeto atualmente universal, mas o revelador lógico, direto e proporcional de um universal "em potência no objeto". Como dizem os realistas moderados, o objeto "fundamenta" a universalidade do conceito, mas não a pré-contém formalmente.

b) a abstração matemática

O segundo grau de abstração assinalado por São Tomás é o que erige, diante de nosso pensamento, *o objeto matemático*: "Species mathematicae possunt abstrahi per intellectum *a materia sensibili*, non solum *individuali*, sed etiam *communi*; non tamen a materia intelligibili communi; [...] materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subjacet *quantitati*".[456]

Essa abstração, tanto em seu modo próprio como em seu valor objetivo, apresenta, aos olhos do metafísico, particularidades que a

diferenciam nitidamente das abstrações do primeiro e do terceiro grau.

Primeiramente, deixa passar como por um filtro, sem reter em nada, todas as determinações qualitativas originárias do sentido, para conservar somente a *quantidade*.[457] E trata-se, não da qualidade concreta, princípio de indivuação — já eliminada pela abstração do primeiro grau —, mas da "quantidade inteligível", isto é, da lei segundo a qual a substância corpórea, em geral, é submetida à quantidade concreta.

O abstrato matemático como conceito indutivo? — A representação da "quantidade inteligível" ("materia intelligibilis communis") pressupõe, portanto, uma dupla abstração: primeiro, abstração do caráter particular e concreto (do *hic et nunc*) próprio da extensão e do tempo reais. Sob esse aspecto, a abstração do segundo grau coincide com a do primeiro grau: ela "conceitualiza", torna "inteligível", transpõe para a linguagem da "forma" a extensão concreta apresentada pelo objeto sensível: os teoremas geométricos sobre o triângulo valem para todo triângulo individual. Segundo, abstração completa da diversidade das qualidades sensíveis: o triângulo, em geometria, não é nem branco, nem vermelho, nem sonoro, nem rápido etc. Essa eliminação de todos os "sensíveis próprios" deixa subsistir, no espírito, algo de mais geral, que ainda não é, contudo, o puro inteligível.

Não é tão fácil ver distintamente o que esse segundo aspecto da abstração matemática implicava, no pensamento de São Tomás. O texto citado, no entanto, nos indica o caminho. O objeto preciso que corresponde, em cada substância corpórea, ao *abstrato matemático*, é o acidente fundamental e primário da *quantidade*: "Materia intelligibilis dicitur: *substantia secundum quod subjacet quantitati*; manifestum est autem quod quantitas *prius inest* substantiae quam qualitates sensibiles".[458] Pressentimos que, a essa prioridade *ontológica* da quantidade sobre as qualidades sensíveis no objeto, deve corresponder certa prioridade *ideal* da quantidade em nossa representação. Semelhante correlação de objeto a sujeito condiz

totalmente com o modo de pensar do realismo tomista. Mostremos, aliás, que ela é necessária.

Com efeito, não estamos em relação direta com os objetos senão pelos sentidos externos. Se a quantidade como tal fosse direta e isoladamente percebida nas coisas, seria ela própria *uma das* qualidades sensíveis entrelaçadas no objeto, e a abstração que a separa das outras qualidades sensíveis seria exatamente da mesma ordem que a abstração empírica que distingue uma cor de um sabor, de uma resistência ou de uma sonoridade. Ora, isto contradiz absolutamente a doutrina de São Tomás. Para este, a quantidade (concreta) constitui um "sensível comum" (*sensibile commune*), não um "sensibile proprium".[459] Quando o "sentido interno", em sua função quase reflexiva, distingue formalmente, entre si, os "sensibilia propria"— cor, sabor etc. —, a razão próxima dessa distinção qualitativa jaz também na diversidade dos sentidos externos; no entanto, quando ele considera a quantidade *por si mesma*, nada além dela, isto é, quando ele agrupa as contribuições dos sentidos externos unicamente *segundo suas características quantitativas* (espaciais e temporais), onde poderia residir o princípio próximo desse discernimento abstrativo de um elemento comum, visto que também a quantidade está indiferentemente mesclada a todos os "sensibilia propria" e não é objeto particular de nenhum sentido externo? Esse princípio próximo se deve necessariamente ao objeto formal do sentido interno.

E será que se vê, além disso, o quanto a evidenciação de um "sensibile commune" contrasta, por seu modo, com a mera seleção qualitativa exercida pelos órgãos sensoriais? Já não se trata de extrair um elemento entre outros elementos heterogêneos, que deixamos totalmente de lado: trata-se de perceber, em representações múltiplas, uma condição comum, segundo sua comunidade e, por conseguinte, de reduzir à unidade uma multiplicidade qualificada; nesse grau, a abstração assume as características de uma *síntese*: "Sentire unum et multa".[460]

No entanto, dirão alguns, será que a abstração da quantidade como "sensível comum", por oposição às qualidades sensíveis particulares, já não seria uma verdadeira abstração intelectual, ultrapassando o alcance do sentido interno?

Não nos demoremos nas razões puramente psicológicas que impõem a atribuição de um poder elementar de abstração sintética ao sentido interno; reteremos apenas a consideração geral seguinte: o entendimento só é abstrativo na medida em que "desmaterializa" a representação sensível; essa "desmaterialização" não exerce nenhum discernimento entre os elementos da própria representação; eleva esta última, em bloco, a um plano superior, desprendendo-a de sua concretude material, isso é tudo.[461] Se, portanto, certos elementos do próprio *conteúdo* da representação direta se encontram evidenciados, o princípio direto desse isolamento deve encontrar-se fora do entendimento, *desde o nível da sensibilidade*.

Eis-nos forçados, portanto, a intercalar, na escala das condições *a priori* de nossos conhecimentos, um *objeto formal* (aspecto comum de outros objetos formais) que não se confunde, nem com os objetos formais dos sentidos externos, nem com o objeto formal do entendimento. Aí está, nesse grau intermediário, o que deverá suster a inteligência abstrativa para a edificação do *conceito matemático*. Este, na medida em que separa das diversas qualidades sensíveis a quantidade comum, repousa, não diretamente nos aportes dos sentidos externos, mas na própria aprioridade do sentido interno (mais especialmente do "sensus communis").

Será que isso é tudo? Será que reconhecemos todas as propriedades essenciais da abstração matemática? Ainda não, ao menos não explicitamente.

A matemática como ciência pura, apodíctica. — Até aqui, com efeito, tratamos o conceito matemático como uma espécie de abstração intelectual elevada ao quadrado, uma espécie de generalização indutiva de segunda linha, operada em objetos quantitativos por

intermédio do sentido interno. Seríamos postos assim de posse de uma matemática *indutiva* (se é que tal expressão tem algum sentido), não ainda de uma matemática considerada como ciência pura e apodíctica das proposições da aritmética e da geometria (aprioridade pura, primitiva). No entanto, os escolásticos, e São Tomás em primeiro lugar, faziam uma distinção perfeita entre a *necessidade física* das proposições indutivas, fundamentada na abstração de gêneros e espécies (aprioridade secundária, misturada com elementos empíricos), e a *necessidade apodíctica* das proposições da aritmética e da geometria (aprioridade pura, primitiva). Quem dirá seriamente que o teorema "a soma dos três ângulos de um triângulo é igual a dois retos" é *apenas* um resultado de indução?

No entanto, admitida essa "apodicidade", só resta uma alternativa: ou a necessidade apodíctica (a aprioridade pura) do objeto matemático é *estritamente analítica*; é, numa aplicação particular, a necessidade normativa do princípio de contradição; ou é *sintética*; é uma necessidade derivada de um princípio construtivo necessário.

Ora, parece manifesto que os axiomas mais fundamentais da aritmética e da geometria — por exemplo, a aditividade da unidade, o postulado dos paralelos como regra de toda construção de figuras — não são analíticos no sentido estrito da palavra.[462] Eles repousam, portanto, numa *lei sintética* necessária. Qual? Visto que ela rege diretamente as relações quantitativas concretas das representações sensíveis, ela é uma *lei da sensibilidade*, não da inteligência pura. Como, e em que sentido, ela fundamenta proposições *apodícticas*? Isso porque as proposições apodícticas não anunciam necessidades quaisquer, mas condições *a priori* de possibilidade: o contraditório delas deve parecer logicamente impossível. Em que aspecto as relações matemáticas têm, em nosso conhecimento, esse valor apodíctico absoluto?

Em relação à realidade do *mundo exterior*? Será que podem assumir, na *aplicação* delas ao mundo exterior, um valor global que ultrapasse o

de um universal indutivo? Pensamos que não (exceto por uma restrição que faremos mais adiante).

Deixemos fora de questão o número e as propriedades do número, que representam um caso privilegiado, em que a necessidade inteligível encontra o *a priori* sensível, a indução encontra a dedução; e consideremos apenas as abstrações *geométricas* — às quais São Tomás faz principalmente alusão na passagem que comentamos. Será que diremos, por exemplo, que um mundo corpóreo não euclidiano seria um absurdo lógico? E isto até que o mundo material atual, considerado em si, deva ser concebido, sob pena de *contradição*, como algo que obedece ao postulado dos paralelos — embora, relativamente a nós, e nos limites de exatidão de nossas medidas, pareça, decerto, ao menos aproximativamente euclidiano? Formular essa pergunta é resolvê-la.

Em contrapartida, existe um objeto quanto ao qual as relações geométricas constituem uma condição *a priori e absoluta* de possibilidade, e possuem, portanto, um valor apodíctico: a saber, o mundo das representações edificado em nós pela imaginação construtiva e reconstrutiva. A geometria (e aqui seria preciso dizer o mesmo, *mutatis mutandis*, sobre a matemática do número) é *antes de tudo*, em nossa consciência, a lei necessária e universal *da construção imaginativa*.

Com efeito, a observação tornou-se banal: o matemático — aritmético, algebrista, geômetra — como tal não induz: constrói; desenvolve números sinteticamente, ordena figuras; em vez de receber, toda feita, uma ciência que ele se contentaria em classificar, edifica ele próprio sua ciência, peça por peça, relação por relação, em virtude de uma lei interna criadora. Nisso ele se parece com um artista; seu objetivo, no entanto, é diferente: o artista produz imagens concretas, por elas mesmas e por seu valor evocativo; o matemático produz também imagens (o número concreto, o símbolo gráfico, a figura desenhada etc.), não por si mesmas, decerto, nem por alguma ressonância afetiva destas últimas, mas unicamente a fim de apreender

ou representar sua lei estrutural, o "esquema" construtivo, a *forma pura*: lei, esquema ou forma independente, em si, de todo suporte empírico. Pela consciência que ele toma de sua potência sintética — ao exercê-la — o matemático aí percebe a regra necessária de todas as criações dessa potência, isto é, de todos os produtos da imaginação construtiva: quem penetra melhor a lei interna de um objeto senão o próprio autor do objeto? Apliquemos aqui o princípio tomista: "Artifex qui artificiato tradit formam vel dispositionem materiae, *per formam artis* cognoscit artificiatum, *quantum ad illud quod in eo causat*".[463]

A criação imaginativa é, portanto, uma experimentação direta e concreta do *a priori* do sentido interno, uma tentativa da forma diretora natural de uma ação imanente exercida sobre os dados empíricos; ora, entre a *forma* da ação e o *produto* formal da ação, existe um elo racional, *apodíctico*. O tipo perfeito da demonstração não consiste em descer da causa ao efeito? Podemos concluir, portanto, com certeza absoluta: 1. Que todo produto sintético concreto, edificado pela imaginação por meio de dados empíricos, será conforme às relações matemáticas, lei construtiva da imaginação. 2. Que, no próprio interior do objeto puro da matemática, na hierarquia das formas que aí se engendram uma à outra (geração de números ou geração de figuras), todas as *relações* são necessárias — assim como é necessária, no caminho da causa ao efeito, a ordem de expansão das virtualidades causais: *qualis causa*, *talis effectus*. Se a matemática, em suas proposições sintéticas fundamentais, possui, ao menos quanto à ordem ideal, um valor apodíctico, sua razão e seu alcance exato devem ser buscados, portanto, na natureza do *a priori* em que essa ciência se baseia: não um *a priori* pura e passivamente *seletivo*, como o das ciências empíricas, mas *construtivo*.

O valor objetivo da matemática pura. — Vê-se como, à medida que subimos os graus de abstração, a participação ativa do sujeito no objeto imanente se torna mais ampla. Mostremos agora como essa invasão do "modus mentis" não nos impede de penetrar cada vez mais profundamente na constituição do objeto *exterior*.

No objeto real e concreto, ponto de partida de todo processo abstrativo, o que exatamente é descoberto e isolado pela abstração matemática?

Já observamos que nenhum universal indutivo — genérico ou específico — era transponível, como tal, ao objeto exterior, que contém apenas o "universal em potência". O abstrato matemático (a "quantitas intelligibilis"), ainda que o considerássemos (erroneamente) uma simples generalização indutiva das extensões concretas, também designaria, no objeto exterior e múltiplo, somente um "universal em potência", isto é, uma condição concreta suscetível de ser subsumida logicamente sob a extensão abstrata dos geômetras.

No entanto, a matemática é mais que uma ciência indutiva: consideremo-la como ciência pura. Sob esse ângulo ampliado, que relação o objeto matemático, que expressa a regra apodicticamente necessária da construção imaginativa, mantém com o objeto exterior? Em outros termos, será que a matemática pura — pensemos sobretudo na geometria, pelas razões evocadas anteriormente — só é apodíctica na ordem "ideal", ou antes nos revela certas exigências absolutas, não mais de nossas representações apenas, mas da própria ordem das existências? Na segunda hipótese, a lei construtiva expressa pelo encadeamento sintético dos conceitos matemáticos seria também a lei metafisicamente necessária do *ser corpóreo como tal*.

Se tentamos responder a essa pergunta muito delicada, é não tanto na esperança de estabelecer, desde já, conclusões firmes, mas principalmente para assinalar um aspecto curioso dos problemas de "objetividade".

Aos olhos de São Tomás, os conceitos matemáticos, isto é, as "species mathematicae" ou a "materia intelligibilis communis" assumiam incontestavelmente uma significação ontológica definida, pois ele lhes faz corresponder, no objeto, a *quantidade*, acidente físico primário diretamente exigido pela substância corpórea e suporte das "qualitates sensibiles": "Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva, unde

et Plato posuit primas differentias materiae, magnum et parvum. Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod alia omnia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva".[464] O conceito matemático nos revelaria, portanto, nos corpos, algo que não é diretamente dado a nossos sentidos, queremos dizer, a quantidade como "essência acidental", como verdadeira lei ontológica latente sob as propriedades que afetam diretamente nossos sentidos. Será que um "realismo objetivista" tão pronunciado pode justificar-se por razões decisivas?

Dissemos anteriormente que os axiomas da matemática são apodícticos na medida em que traduzem a necessidade *a priori* dos "esquemas construtivos" puros da imaginação ou, em outras palavras, na medida em que expressam a regra universal de estrutura dos produtos da imaginação: imagens ou fantasias.

Em que condição o jogo necessário de um *a priori* construtivo, cujo produto permanece imanente ao sujeito, permitiria definir, com certeza apodíctica, uma lei ontológica do mundo exterior (suposto como dado)?

Só poderia ser por intermédio de uma cadeia de necessidades *racionais*, que religuem a *forma* de atividade da imaginação construtiva à *estrutura* dos objetos empiricamente dados.

Se fosse possível demonstrar a participação da imaginação construtiva, com sua lei sintética própria, na percepção sensível externa, uma participação tal que a construção imaginativa tivesse de haver estado lá, originariamente — *reconstrução* imanente com base num modelo extrinsecamente dado —, em outros termos, se pudéssemos demonstrar que a faculdade construtiva deve exercer-se sobre uma matéria imposta pelo objeto sensível e pressupõe, por conseguinte, nessa matéria, as disposições que tornam esta última suscetível de ser classificada sob as leis *a priori* da quantidade, teríamos lançado uma passarela bastante ampla entre *a lei sintética do sujeito sensível e a aptidão metafísica do objeto* para sofrer essa lei.

Isso porque sujeito e objeto, que se completam reciprocamente como potência e ato, devem ser ontologicamente consoantes para vibrar em uníssono no ato cognitivo. É evidente que semelhante demonstração — impraticável do ponto de vista kantiano — só teria sentido no âmbito previamente estabelecido de uma ontologia geral do conhecimento. Tal, porém, é justamente a pressuposição em cujo âmbito raciocinamos aqui.

O essencial do problema equivaleria a determinar o grau de consonância ontológica entre sujeito e objeto, que seria estritamente requerido para tornar possível a represen tação direta da extensão. Mostraríamos, em todo caso, sem demasiada dificuldade, que o *id quod* apodicticamente conhecido por meio da abstração geométrica, *o que* ela nos revela de necessário e universal nos objetos sensíveis, não é "geometria em ato" (o objeto matemático, evidentemente, não subsiste em si),[465] mas "geometria em potência"; entendamos: uma condição exterior proporcional, como princípio ontológico da extensão concreta dos objetos, ao que a ciência geométrica é como que a regra construtiva de nossas representações concretas de extensão. A plasticidade geométrica do mundo sensível revelar-se-ia, por assim dizer, como a recíproca objetiva do *a priori* matemático subjetivo. A matemática pura nos permitiria, assim, por suas construções antecipatórias, lançar um olhar garantido, para além das aparências sensíveis, mesmo dentro da lei orgânica da *quantidade*, propriedade radical de todo ser corpóreo.

Apressemo-nos em acrescentar, contudo, que correríamos o risco de nos enganar forçando a significação física dessa correspondência necessária entre a regra quantitativa da imaginação construtiva e a lei quantitativa dos objetos materiais: se a primeira é rigorosamente euclidiana, a segunda só o é, talvez, nos limites de aproximação de nossos sentidos: a imperfeição material destes últimos introduz, na junção do *a priori* subjetivo e do real objetivo, certo jogo, certo grau de indeterminação. Decerto, os teoremas geométricos não padecem de "mais ou menos": que a soma exata dos três ângulos de um triângulo seja igual a dois retos, essa é uma *lei exata* de nossas representações

espaciais. No entanto, que a extensão real dos próprios objetos possa ou não — para falar de modo absoluto — adaptar-se mais exatamente, como "geometria em potencial", a imaginações liberadas do postulado dos paralelos; que, diante do mesmo mundo físico, percipientes mais dotados que nós, possam ou não, lá onde "construímos" necessariamente triângulos euclidianos, "construir" triângulos cujos ângulos excederiam ou não alcançariam dois retos..., como o saberíamos enquanto, na escala de nossos sentidos, as diferenças em causa permanecem imperceptíveis, quer em si mesmas, quer em suas repercussões físicas? Tudo o que podemos dizer com certeza é que, em relação à nossa percepção sensível da extensão concreta, as propriedades do espaço real se confundem com as de um espaço euclidiano. Levando-se em conta essa margem de aproximação, praticamente negligenciável, apliquemos legitimamente à realidade física as regras apodícticas da geometria euclidiana.

Nossa conclusão não prejulga a questão da possibilidade lógica de metageometrias, nem, por conseguinte, a da possibilidade metafísica de espaços com mais de três dimensões. Observe-se, todavia, que uma geometria geral com *n* (quaisquer) dimensões permaneceria, em qualquer hipótese, submetida às condições fundamentais da extensão e à lei do número, isto é, corresponderia também a toda a essência do conceito tomista de "quantidade".

Contra a exclusiva "idealidade" do objeto das ciências puras. — Queríamos que se vislumbrasse, a propósito da matemática, como, mais que a abstração simples — que apenas generaliza —, aquela que procede de um *a priori* construtivo mergulha profundamente na constituição ontológica do objeto. Erroneamente se consideraria nossa afirmação paradoxal. Ao contrário, ela é eminentemente "escolástica" e diretamente oposta ao preconceito de muitos kantianos e neokantianos, que confundem a *idealidade* das ciências puras com a subjetividade *exclusiva* total dessas ciências. No fundo, nada é mais familiar ao espírito humano que o conhecimento objetivo, cada vez mais penetrante, por síntese ativa, por tentativa de construção do objeto. E esse é também o método ideal nas ciências experimentais.

Apenas um exemplo, do tipo mais simples, para marcar algumas etapas muito prosaicas do nosso conhecimento dos objetos. Abro o estojo de um cronômetro e *constato* a posição das rodas engrenadas. *Comparo* então essa mecânica com um número mais ou menos grande de cronômetros semelhantes; e *generalizo* minha constatação primitiva: obtenho assim, suponhamos, um tipo universal, abstrato, estático, puramente descritivo, que me basta para reconhecer e designar um cronômetro entre outros objetos. Se tenho espírito engenhoso, vou mais longe: *desmonto* o cronômetro em minha imaginação ou na realidade, depois o *remonto*, peça por peça, usando as possibilidades cada vez mais circunscritas que os diversos órgãos me concedem. Só então possuo, não o tipo puramente extrínseco, mas a *ideia exemplar*, dinâmica, do cronômetro, aquela nele depositada pelo engenheiro, que o concebeu, e pelo artesão, que o executou; conheço o cronômetro por sua *lei interna*, por sua causa próxima, visto que eu mesmo acabo de reconstituí-lo a partir dessa causa; conheço-o por uma "forma factiva", o que é o ideal do conhecimento objetivo.

Toda comparação claudica, é claro. O exemplo fornecido apresenta, contudo, alguns elementos aplicáveis ao conhecimento *a priori* em geral. Com efeito, o *a priori*, seja qual for, que se exerce em materiais "dados", realiza uma experimentação direta de propriedades objetivas, que não eram diretamente "dadas" com esses materiais: revela neles, pelo próprio sucesso das construções efetuadas, uma aptidão, uma *potência* anterior bem definida, a qual por sua vez pressupõe *logicamente*, antes dela, como sua razão próxima, um ato proporcional; isso porque toda potência passiva se intercala entre dois atos: se chama um ato complementar (*potentia ordinatur ad actum*), depende por sua vez de um ato que a faz tal (*actus praecedit potentiam*). O *a priori* construtivo lança, portanto, como que correspondentes investidas de sonda nas condições metafísicas que fundamentam a própria possibilidade dos dados que ele aplica.

Poder-se-ia aliás conceber, falando de modo absoluto, que os dados oferecidos à faculdade construtiva fossem tão perfeitamente

diferenciados entre si que tolerassem apenas uma única forma subjetiva de síntese. A *construção* subjetiva seria tão somente, então, uma *reconstrução* pura e simples, total também em sua ordem. Com efeito, em nossas faculdades cognoscentes — e precisamente porque elas são todas abstrativas em algum grau —, a reconstrução imanente do objeto real nunca é completa: sempre subsiste uma margem de indeterminação; esse resto de indeterminação, interposto entre os elementos formais do conhecimento e os objetos externos desse conhecimento, é a própria indeterminação que separa, segundo Aristóteles, o καζόλου (o universal) da ούσία (a subsistência individual); é também aquela que nos impede, segundo São Tomás, de alguma vez reconstruir, por acumulação de "formas", um indivíduo concreto.[466]

c) A abstração dos conceitos transcendentais

O grau superior de abstração descrito por São Tomás não se insere na abstração matemática, assim como esta última não se inseria na abstração meramente universalizadora. "Quaedam vero sunt", é-nos dito, "quae possunt abstrahi *etiam a materia intelligibili communi*: sicut ens, unum, potentia et actus, et alia hujusmodi; quae etiam esse possunt *absque omni materia*".[467]

O objeto que nos é deixado, como resíduo, por essa terceira abstração é claramente indicado: são *os conceitos transcendentais*.[468] Suprimamos, num conteúdo de pensamento, a determinação individual e a diferenciação de origem sensível, suprimamos até mesmo toda relação abstrata à quantidade: o que resta? A capacidade vazia da consciência, o "objeto transcendental puro", inteiramente indeterminado? Especulativamente falando, exatamente isso, responderá Kant. Não, respondia São Tomás: subsiste uma pluralidade de determinações objetivas, cujas características diferenciais sobrevivem ao apagamento de toda diversidade originária da quantidade pura e das qualidades sensíveis.

Será que se deve buscar o princípio psicológico que põe "em ato", no sujeito, essa diferenciação superior? O contato físico do objeto exterior só nos dá o concreto sensível; o *a priori* modesto de nossos sentidos realiza tão somente uma triagem entre qualidades sensíveis; o *a priori* construtivo da imaginação não fundamenta a abstração superior na quantidade; o entendimento, em sua função universalizadora, nada faz senão desmaterializar o quantitativo e o sensível. Para explicar a origem e a diferenciação dos conceitos transcendentais que a abstração de terceiro grau nos fornece, já não podemos, ao que parece, recorrer a outro princípio subjetivo exceto a uma *diversidade a priori da própria faculdade intelectual*. Ou seja, a inteligência deve ser não apenas o suporte imaterial e universalizador, mas, em certa medida, o princípio construtivo do objeto inteligível imanente,[469] um pouco à maneira como a imaginação se revelava princípio construtivo do objeto matemático. Será que podemos admitir, prosseguindo a comparação, que o objeto transcendental da inteligência seja, em sua ordem, uma espécie de "intuição pura" (um conteúdo *a priori* de representação), como o objeto formal do sentido interno seria, num nível inferior, uma "intuição pura"?[470] Não, essa conclusão exagerada é inaceitável para um escolástico tomista. Isso porque ela nos forneceria influência direta sobre o objeto transcendente e assim convergiria, se não para as teses extremas do inatismo ou do intuicionismo ontologista, ao menos para a concepção fundamental do racionalismo wolffiano, que atribui à nossa inteligência o poder de obter *a priori*, por síntese, a representação formal de essências *objetivamente* possíveis.[471]

Mas, então, o que afinal uma "diversidade *a priori*" intelectual pode ser que não fosse nem intuição ontológica nem "intuição pura"?

Aqui esbarramos na própria dificuldade suscitada anteriormente pela conciliação dessas duas afirmações tomistas: 1. Podemos conhecer objetivamente o Ser transcen dente. 2. Não possuímos, contudo, em nosso conhecimento, a forma própria do Ser transcendente. Aqui, da mesma maneira, um dilema se opõe a nós: ou nossa inteligência contém verdadeiramente determinações transcendentais,

objetivamente aplicáveis fora das categorias da experiência — mas então ela é intuitiva, ou ao menos possui em si um tipo formal, "quiditativo", diretamente aplicável ao transcendente: uma metafísica sintética então se torna possível —, ou a metafísica é puramente analítica, e nossa inteligência não contém nenhuma determinação objetiva *a priori*, sendo todo o seu conteúdo formal emprestado da experiência; nesse caso, porém, como a abstração de conceitos transcendentais, conceitos que ultrapassam a mais extrema generalização da experiência, é possível? Será que escapamos da alternativa do ontologismo ou do agnosticismo?

Para esquivar esse dilema premente, é preciso resolver-se a mostrar que o *a priori* intelectual, em ação na abstração do terceiro grau, pode dar-nos, do transcendente, um *conhecimento objetivo válido*, que não seja uma *representação formal* dele.

É evidente que semelhante empreitada seria um desafio insensato para um filósofo que reduzisse, por método ou por sistema, todo conhecimento a condições estáticas e formais. Esse teria de optar entre o ontologismo e o agnosticismo. Somente a adoção de um ponto de vista dinâmico, portanto, complemento do ponto de vista formal, pode nos proporcionar chances de explicar o valor analógico dos conceitos transcendentais. Colhamos disso o indício, uma vez mais: por mais negativo e confuso que pareça, ele nos mostra ao menos a direção a tomar, se não quisermos que nossa epistemologia se esgote em esforços estéreis para resolver a quadratura do círculo.

O campo de nossa investigação se amplia. Antes de aí classificar em boa ordem os elementos de uma demonstração crítica, temos ainda de perscrutar as condições psicológicas que comandam, em nossos conceitos, o caráter de *objetividade* consciente, que até agora mais constatamos que explicamos. Já anteriormente, nas generalidades sobre o conhecimento,[472] assinalamos, segundo São Tomás, que a consciência da relação de verdade lógica, isto é, a "referência ao objeto", nos era dada implícita ou explicitamente no juízo, e somente lá. O estudo do *juízo* — indispensável para perfazer, sob esse aspecto, a

análise tomista do conhecimento objetivo — talvez nos forneça, por acréscimo, alguma luz sobre o problema desnorteante do conhecimento de um objeto transcendente por meio de conceitos que não o representam formalmente.

CAPÍTULO V: A forma do juízo

Denominamos *forma* do juízo ao conjunto de condições que garantem e consumam, no juízo, a síntese característica (*compositio aut divisio*) dos dois termos. Encontram-se, na obra de São Tomás, muitos textos relativos ao elemento formal do juízo: escolheremos apenas alguns deles, mais significativos, que submeteremos a um exame muito objetivo e até um tanto minucioso.

§1 — A forma sintética do juízo

A expressão "forma sintética do juízo" designará, em nossa pena, a *compositio et divisio* de que falam os escolásticos, apenas na medida — nem mais nem menos — em que essa operação agrupa os termos do juízo em sujeito e predicado.[473]

A) O MODO SINTÉTICO DE "CONCREÇÃO"

Considerada em si, a relação do sujeito com o predicado apresenta um traço característico, que São Tomás expressa com a palavra *concretio*. A *concretio* designa um modo fundamental de síntese, próprio da inteligência humana: esforcemo-nos para defini-lo muito exatamente.

Substantivos abstratos, substantivos concretos e conceitos correspondentes. — Todos conhecem a diferença entre substantivos

abstratos — *humanidade*, por exemplo — e substantivos concretos — digamos: *homem*. São Tomás, ao discutir a aplicação a Deus dessas duas espécies lexicográficas, assinala nitidamente a oposição entre elas.

> Quia ex creaturis in cognitionem Dei venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina, quae Deo tribuimus, hoc modo significant secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis [...]. Et quia, in hujusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita, forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis *quo aliquid est*, inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens significant *in concretione*, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significat aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei *nomina abstracta* ad significandam simplicitatem ejus, et *nomina concreta* ad significandam subsistentiam.[474] [...] In quibus [rebus sensibilibus] ad significandum simplices formas nominibus *abstractis* utimur, ad significandum vero res *subsistentes* utimur nominibus concretis.[475]

O substantivo concreto designa, portanto, o objeto como subsistente, o substantivo abstrato designa uma forma essencial ou acidental do objeto; no entanto, como todo vocábulo é necessariamente abstrato ou concreto, segue-se daí, visto que conceito e expressão são correlativos, que todo conceito objetivo representa seu objeto seja como subsistente, seja como simples forma.

Retomemos o exame do vocábulo — ou do conceito — *concretivo*.[476]

O objeto *subsistente* desse conceito, diz São Tomás, "significatur *in concretione*, *prout competit compositis*" (cf. anteriormente). A "subsistência consumada do objeto" ("aliquid completum subsistens"), portanto, não se reflete na inteligência por um conceito objetivo homogêneo, mas (como o indica a própria palavra concreção) por intermédio de uma "composição" ou de uma "síntese".

De que natureza é essa síntese? Basta analisar as noções concretas que possuímos para constatar que elas se decompõem sempre num *sujeito* e em *determinações* atribuídas ao sujeito. Por isso, São Tomás estabelece, com razão, a equivalência entre os termos seguintes: "concreção", "subsistência qualitativamente determinada", e "subjetividade circunscrita numa forma":

> Dicendum quod *significare substantiam cum qualitate*, *est significare suppositum cum natura vel forma determinata*, in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in *concretione*, ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius [...], ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate.[477]

Todo conceito correspondente a um substantivo concreto e que designe os objetos em sua subsistência é, portanto, segundo São Tomás, formado pela concreção, isto é, por síntese de um *suppositum* (de um "sujeito" de adesão) e de uma *forma*: "*Homo* est *id quod* habet *humanitatem*".

Em contrapartida, o conceito correspondente a um substantivo abstrato designa, por si, apenas a *forma* de objetos subsistentes, e sempre requer, para objetivar-se (para assumir valor de objeto em nosso pensamento), o complemento de um *suppositum*; isso porque das duas uma: ou a forma abstrata é representada como "forma subsistente em si", o que seria incompatível com sua origem sensível; ou ela é representada como forma não subsistente e, nesse caso, exige, para tornar-se objeto, um *suppositum* que a receba.

O modo concretivo é, portanto, o modo sintético próprio *de todo conceito objetivo* inteiramente determinado como representação de objeto.

O modo de concreção nos juízos. — Eis, porém, que, em outras passagens, São Tomás nos apresenta esse mesmo modo de concreção como o modo sintético próprio do *juízo*.

Já sabemos que todo juízo é *compositio aut divisio*, isto é, "síntese tingida de um *sim* ou de um *não*". Para reconhecer a natureza dessa síntese, distingamos, entre os juízos:

1. Os *juízos categóricos comuns*, em que sujeito e predicado são expressos sob designações formais diferentes. Seja a proposição: o homem é dotado de sensibilidade.

> In qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subjectum significent *idem* secundum rem aliquo modo, et *diversum* secundum rationem. Et hoc patet, tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt *idem subjecto*, et differunt ratione: alia est enim ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico: Homo est animal; illud enim ipsum, quod est homo, vere animal est: in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et natura rationalis a qua dicitur homo; unde et hic etiam praedicatum et subjectum sunt *idem supposito*, sed *diversa sunt ratione*.[478]

Estas últimas palavras nos fornecem a formulação sintética dos juízos de que falamos. A síntese é aí essencialmente o encontro de *duas formas num único suppositum*.

No entanto, importa observar que, nesses juízos, as duas formas, do sujeito e do predicado, não são relacionadas da mesma maneira ao *suppositum*; a forma do sujeito é pressuposta, como uma designação prévia do *suppositum*, ao passo que a forma do predicado é positivamente atribuída ao *suppositum* como uma determinação nova. Do ponto de vista da função "concretiva" do juízo, a forma particular do sujeito só intervém *per accidens* — porque é preciso que o *suppositum*, tão logo nós o objetivamos, seja portador de uma determinação qualquer: a forma do sujeito, portanto, é antes de tudo o rótulo distintivo de um *suppositum*, mas é o *suppositum* como tal que fundamenta o valor lógico do sujeito na proposição; em contrapartida, a forma do predicado desempenha, como forma, um papel essencial.

Por isso, o sujeito lógico *sempre* nos aparece, no objeto do juízo, sob as características de um *suppositum*, e o predicado, sob as características de uma forma de atribuição, mesmo quando pensamos, objetivamente, em "essências simples":

> Intellectus noster [...] apprehendit [formas simplices subsistentes] secundum modum compositorum, in quibus est *aliquid quod subjicitur*, et est *aliquid quod inest*. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione *subjecti* [sujeito lógico, como se depreende de todo o contexto] et *attribuit* ei aliquid.[479]

À subjetividade ontológica e à inerência formal representada no *objeto* correspondem simetricamente, no interior da *proposição*, o sujeito lógico e o predicado.

De resto, essa equivalência aparecerá mais claramente ainda se considerarmos:

2. Os *juízos tautológicos*. Por exemplo: o homem é homem.

A formulação desenvolvida nesse juízo deve ser escrita: "O *sujeito* (que é homem) traz a *forma* de humanidade".

> In propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur [*hoc*, isto é, a relação de formas com *suppositum*] in quantum intellectus *id quod ponit ex parte subjecti trahit ad partem suppositi*, *quod vero ponit ex parte praedicati*, *trahit ad naturam formae* in supposito existentis, secundum quod dicitur quod praedicata tenentur *formaliter* et subjecta *materialiter*.[480] Huic vero diversitati respondet pluralitas praedicati et subjecti, identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem.[481]

Nos juízos tautológicos, a forma do sujeito é a própria forma do predicado. A complicação que a dualidade das formas introduzia no caso anterior se encontra, portanto, eliminada; e já nada mascara a relação fundamental do sujeito com o predicado. Essa relação é uma

concreção, isto é, a incorporação de uma forma a um *suppositum*. A pluralidade material da síntese judicativa se resolve, em última análise, na diversidade de um *suppositum* e de formas determinadoras; e o elo formal da síntese se estabelece pela unidade natural desses dois elementos complementares.

3. Na base dos juízos tautológicos — e de todos os juízos em geral — se encontra a mais elementar de todas as enunciações, o *princípio de identidade*, o "primeiro princípio": *Quod est, est*.

O primeiro princípio expressa a relação de identidade aplicada a um *objeto em geral*. É sintética, visto que a identidade é uma síntese racional:

> Relatio quae importatur per hoc nomen *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi *in quodam ordine* quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum *secundum aliquas ejus duas considerationes*.[482]

Quais são esses "dois aspectos racionais" do "objeto em geral", entre os quais a identidade estabelece "certa ordem"? O princípio formulado por São Tomás para os juízos tautológicos encontra aqui sua plena aplicação: entre o *est* sujeito e o *est* predicado, uma única diversidade lógica é possível, a de um *suppositum* e de uma forma. "*Quod est, est* significa: *subjectum* (quod est) *afficitur forma* (essendi)".[483]

Visto que todos os nossos juízos são regulados com base no tipo fundamental do princípio de identidade, todos, sem exceção, também contêm, como ele, essa *síntese* a que São Tomás denomina "concreção". No entanto, sendo eles sob esse aspecto e, indiscutivelmente, "sintéticos", seriam eles igualmente "sintéticos *a priori*"? Em outros termos, o "modo concretivo" dos juízos se deve a uma disposição permanente de nossas faculdades cognoscentes?

O fundamento derradeiro do modo sintético de concreção. — São Tomás indica claramente as condições *a priori* que são o fundamento

da "síntese por concreção".

No fundo, o conhecimento sintético é obra de toda inteligência, que não pré-contém, em ato, seu objeto. Uma inteligência sempre em ato, como a de Deus e a dos puros espíritos, conhece, por uma intuição simples, os objetos que nossa inteligência arquiteta laboriosamente por aproximação de aspectos parciais. "Loco *compositionis*, quae est in intellectu nostro, est *unitas* in intellectu divino; compositio autem est quaedam *imitatio unitatis*, unde et *unio dicitur*".[484] Da mesma maneira, na intelecção angélica, não apenas não há "discurso",[485] como não há sequer síntese judicativa: "Angelus [...] non intelligit componendo et dividendo".[486]

> Sic [concluiu São Tomás] ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit *discurrendo*, et *componendo et dividendo*, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur, quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis.[487]

Qual é, de uma maneira mais precisa, essa "debilidade" que reduz nossa inteligência ao modo sintético de conhecimento?

É, diz São Tomás, que nossa inteligência, como todo agente que deve *ser levado* da potência ao ato, não alcança sua atuação objetiva perfeita senão sucessivamente; cada etapa acrescenta determinações novas às anteriores e faz as vezes, assim, de ato ou de forma em relação aos estados anteriores, indeterminados ou menos determinados, que assumem o valor de uma matéria:

> Cum intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed *primo* apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei,[488] quae est primum et proprium objectum

> intellectus; et *deinde* intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, vel dividere.[489]

São Tomás apresenta aqui a "composição" (ou "síntese") judicativa como consequência da impossibilidade, em que se encontra nossa inteligência, de esgotar de uma só vez a inteligibilidade do objeto. Para que a prova alegada seja decisiva, a atuação sucessiva, que serve de apoio, deve ser entendida a respeito de uma sucessão *estritamente temporal* no conhecimento de um *mesmo* objeto: caso contrário, o argumento valeria também para a inteligência angélica, de onde não está excluída toda sucessão de atos e que, no entanto, não conhece "componendo et dividendo".

E visto que a condição estrita do tempo está relacionada à "materialidade" do sujeito, será necessário, em última análise, buscar a razão do modo concretivo de nossos juízos na dependência extrínseca de nossa inteligência diante da matéria corpórea.

Mostremos, mais expressamente ainda, que essa dependência da matéria impõe realmente, a nosso pensamento objetivo, o dualismo estrutural da concreção.

Sabemos que, segundo São Tomás, a *species* produzida no intelecto possível com o concurso da *fantasia* é e só pode ser uma forma abstrata, portanto, objetivamente indeterminada. Para apresentá-la como objeto, real ou possível, diante de nosso espírito, é indispensável, primeiro, fazê-la sair da indeterminação representando-a vinculada a um princípio de "subsistência".

Somente duas vias se abrem para a "determinação" requerida, em nosso pensamento, pelo "objeto": ou considerar a forma como subsistente em si, isto é, identificar forma e *suppositum*; ou relacionar a forma a um *suppositum* que não seja identicamente ela, isto é, realizar a síntese concretiva da forma e de um *suppositum*.

A primeira via está fechada para nós pela própria necessidade em que se encontra nossa inteligência de abstrair toda forma conceitual no interior das representações sensíveis, e de objetivá-la *per conversionem ad phantasmata*. Uma forma que só se objetiva projetando-se de novo na matéria sensível de que ela foi abstraída não poderia, sem contradição, representar uma forma subsistente em si, isto é, ontologicamente independente de todo suporte exterior, imaterial.

Resta a segunda via. O *suppositum* que garantirá a subsistência da forma abstrata não é idêntico a essa forma, mas se encontra, em relação a ela, em oposição relativa. Onde procurá-lo, então, se não no termo inferior da relação que a forma abstrata, para objetivar-se, contrai de novo com a fantasia?[490]

Visto que a forma se objetiva "in phantasmate", encontra, portanto, no objeto, representado sensivelmente pela fantasia, o *suppositum* singular que lhe faltava.

Mas de que natureza é esse *suppositum*? Notemos que, "objetivamente", a fantasia, de que a forma abstrata foi retirada e à qual deve retornar, não difere dela senão pelas "condições individuantes", que a inteligência abstrativa e universalizante não podia assumir. A subsistência, que a forma abstrata recupera pela *conversio ad phantasmata*, está ligada, portanto, ao que define a individualidade do objeto sensível. Ora, o que define a individualidade do objeto sensível é a constituição da forma desse objeto em "unidade numérica", em "unidade concreta de número"; é a *quantificação* da forma ou, em outras palavras, a relação da forma com a matéria quantificada: "Respectus ad materiam quantitate signatam".

Como a quantidade concreta nada mais é que a resultante do primeiro contato entre uma matéria pura e uma forma,[491] será preciso concluir que o *suppositum* requerido para a subsistência da forma abstrata — e, portanto, também para sua "objetivação" — consiste, no fim das contas, no princípio material como tal. Sabíamos, aliás, que

"formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, que non potest esse in alio cum sit *primum subjectum substans*".[492]

Se a síntese por concreção expressa realmente a própria estrutura de nossos conceitos objetivos, refletida em nossos juízos, a razão disso deve ser buscada, portanto, na dependência extrínseca em que nossa faculdade intelectual se mantém diante das faculdades sensíveis e materiais: a forma inteligível só se objetiva "concretando-se" através da fantasia, na *matéria*; reveste-se assim, no interior de nossas representações, do modo imperfeito e difuso de subsistência que convém aos objetos materiais, isto é, a adesão a um *primum subjectum*, a um *suppositum* indefinidamente multiplicável.

Se a inteligência não estivesse ligada à sensibilidade receptiva, se pudesse extrair de seus próprios recursos a representação conceitual, escaparia da necessidade de conceber e julgar "por concreção": a bem dizer, deixaria de ser *sintética* para tornar-se *intuitiva*. A proposição seguinte, formulada em termos críticos, traduz fielmente, portanto, o pensamento de São Tomás sobre esse assunto:

Uma inteligência não intuitiva exige o concurso de uma sensibilidade, isto é, de uma faculdade receptiva, fisicamente passiva de seus objetos, material e quantitativa; o concurso obrigatório de semelhante faculdade acarreta, para o exercício objetivo da inteligência, a necessidade do modo sintético de concreção.[493]

B) O MODO TEMPORAL DA SÍNTESE JUDICATIVA

Esse modo, como o da concreção, pertence à forma do juízo e está ligado à mesma "debilidade" fundamental de nossa inteligência.

O modo temporal e o movimento interno da intelecção. — Todos os nossos juízos são imbuídos do "modo temporal", isto é, o objeto sintético, posto pela afirmação judicativa, é sempre portador de uma relação com o tempo passado, presente ou futuro. "Omni compositioni

et divisioni adjungitur *tempus* praesens, praeteritum vel futurum" (premissa maior aceita por São Tomás).[494]

Lembremo-nos de que a filosofia tomista vincula muito estreitamente o "tempo" ao "movimento": o tempo é a medida quantitativa do movimento: "Aeternitas est mensura esse permanentis, *tempus vero est mensura motus*".[495]

Por isso, encontraremos a forma do tempo onde quer que se desdobre um movimento propriamente dito.

Que nossas intelecções participam de certo movimento, isso é bem manifesto:

> [Deus] scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter [...]. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui *de uno in aliud discurrit*, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt, intelligimus, sed *divisim*, *secundum quamdam successionem*.[496]

Ademais, o movimento subjetivo de nossa faculdade cognoscente se regula com base no movimento temporal de seus objetos diretos: "Ea quae *temporaliter* in actum reducuntur, a nobis *successive* cognoscuntur in tempore".[497] Os próprios objetos intemporais se revestem, em nosso pensamento, da forma do tempo:

> Verba [...] et participia, *consignificantia tempus*, dicuntur de Deo ex eo quod aeternitas includit omne tempus [...]. Simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi *per modum temporalium rerum*; et hoc, *propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales*.[498]

Encontramos indicado, nessas passagens, um duplo fundamento da forma temporal de nossas intelecções: ela aparece primeiro como uma consequência do *modo discursivo* de nossa inteligência, obrigada a

escalonar em várias etapas sua passagem da potência ao ato perfeito; e, depois, como uma consequência da relação que encadeia todas as nossas representações intelectuais aos *objetos temporais* da sensibilidade.

Ao observar de mais perto, é fácil constatar que, a essa dupla fonte de "temporalidade", correspondem efeitos de ordem diferente. O modo discursivo da inteligência só acarreta, diretamente, uma intermitência e uma sucessão nos atos intelectuais considerados subjetivamente: nossa inteligência "intelige" ao longo do tempo; ao contrário, a dependência de nossos "inteligíveis" em relação aos objetos da sensibilidade introduz a determinação temporal no conteúdo objetivo de nossas intelecções: nossa inteligência apreende objetivamente algo do tempo. Se — por impossível que pareça — o modo discursivo fosse o único em causa, conheceríamos o tempo como *forma do sujeito*, por reflexão sobre nossa atividade intelectual sucessiva; na realidade, conhecemos o tempo, desde o conhecimento direto, como *forma do objeto*: e é essa segunda forma de temporalidade que se expressa no juízo.

São Tomás assinala muito nitidamente a distinção que acabamos de esboçar:

> Praeteritio [e é preciso dizer o mesmo de toda determinação temporal] potest ad duo referri, scilicet ad *objectum* quod cognoscitur, et ad *cognitionis actum*. Quae quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a praesenti sensibili; unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio *accidit* et non per se convenit *ex parte objecti* intellectus. Intelligit enim intellectus hominem in quantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito ve in futuro esse. *Ex parte vero actus*, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu, quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens [...]. Et

> hoc non repugnat intellectualitati: quia hujusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus [...]. Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti, vel in futuro existens.[499]

Podemos, portanto, segundo São Tomás, considerar o tempo seja como *forma do sujeito inteligente*, seja como *forma do objeto inteligido*.

O tempo, modo do sujeito. — Será que, como forma do sujeito, o tempo seria uma "condição *a priori*" constitutiva da faculdade intelectual como tal? Não exatamente: e importa distinguir as condições *intrínsecas* e as condições *extrínsecas* de exercício da inteligência.

Somente uma inteligência totalmente em ato, como a inteligência divina, se exerce num "eterno presente", fora de toda diversidade interna que corresponda, mesmo analogicamente, a nossas representações de anterioridade ou de sucessão. No entanto, em toda parte onde o ato não satura a potência — e é esse o caso de todas as inteligências finitas —, resta lugar para um movimento de determinações, "vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum",[500] e, portanto, também para *certa ordem* dessas determinações. Chamaremos essa ordem de "sucessão", sem, aliás, pré-julgar a ponto de saber se a "sucessão geral" apresenta necessariamente o mesmo ritmo que o tempo de que temos experiência.

Por isso, em sua angelologia — verdadeira metafísica da pura inteligência —, São Tomás por um lado nega nos anjos o modo discursivo de conhecimento e, por conseguinte, o ritmo temporal que lhe corresponde: "Differt apprehensio Angeli ab apprehensione hominis, in hoc quod Angelus apprehendit *immobiliter* per intellectum, sicut et nos apprehendimus immobiliter prima principia";[501] por outro lado, no entanto, reconhece nos anjos uma sucessão de atos intelectuais: "Licet intellectus Angeli sit supra tempus

quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum".[502]

O ritmo particular da sucessão dos atos, numa inteligência finita, dependerá, evidentemente, do modo de intervenção do agente que faz essa inteligência passar da potência ao ato. Entre os puros espíritos, que conhecem por ideias inatas — livres, portanto, de toda receptividade extrínseca —, as condições de atuação são de uma ordem transcendente, que não nos cabe aprofundar aqui.

Na inteligência humana, a atuação da passividade intelectual, sob o tipo "imóvel" dos "primeiros princípios", faz-se pela atividade espontânea de um "intelecto agente", cuja ação efetiva no intelecto possível se regula com base na própria atividade da sensibilidade. O ritmo de nossas intelecções depende, portanto — *indireta e extrinsecamente* — do ritmo próprio da sensibilidade, isto é, do tempo medido na quantidade.

A forma do tempo não é uma condição *a priori interna* de nossa inteligência: todavia, graças ao elo natural da inteligência e da sensibilidade, torna-se a condição *material e exterior* das atuações sucessivas do intelecto possível.

Devemos dar um passo a mais, pois a "temporalidade" do *sujeito* que julga ainda não é a "temporalidade" do *juízo* considerado objetivamente.

O tempo, modo do objeto. — A forma do tempo afeta também objetivamente nossas intelecções: todas as nossas sínteses judicativas — conforme constatamos anteriormente — estão relacionadas a um momento ou a momentos do tempo. Será então que o conteúdo inteligível de nossos conceitos conteria uma determinação temporal? Não, responde São Tomás: "Praeteritio [e é preciso dizer o mesmo de qualquer outra designação de tempo] *accidit*, et non per se convenit, ex parte *objecti* intellectus":[503] o universal, como tal, abstrai o tempo, mas *pode* ser projetado no tempo. Na realidade, será reposicionado no

tempo — não mais como universal, mas como subsistência concreta — cada vez que o inevitável *conversio ad phantasma* o relacionar aos objetos singulares de que ele havia sido abstraído.

Ora, essa *referência objetiva* se efetua, de uma maneira mais direta, em todo juízo.

Assim, por conseguinte, tanto do ponto de vista objetivo como do ponto de vista subjetivo, desembocamos na mesma conclusão. Fora dessa "sucessão" indefinível a que estão submetidas todas as inteligências finitas, e que pode ser denominada "tempo" num sentido amplo,[504] a verdadeira "temporalidade" — definida como "medida (quantitativa) do movimento" — é apanágio exclusivo da sensibilidade e dos objetos sensíveis. E só afeta a intelecção num contragolpe natural, possibilitado pela união estreita (substancial) da alma intelectiva e do corpo. "Cognoscere praeteritum ut praeteritum, est ejus cujus est cognoscere praesens ut praesens, vel nunc ut nunc: hoc autem *est sensus*".[505] "Intellectus abstrahit a phantasmatibus, et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata [...]. *Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus*".[506]

§2 — Síntese judicativa e síntese aperceptiva

O juízo é, evidentemente, uma função de unidade. No entanto, será que esta última se resume à síntese concretiva, que agrupa formas em torno de um *suppositum* idêntico e indiferente? Antes de levar mais longe nossa análise, não será inútil comparar a síntese judicativa à operação intelectual denominada, desde Leibniz, "apercepção", e que é igualmente uma função unificadora.

A) A UNIDADE OBJETIVA DA APERCEPÇÃO

Todos os sistemas de filosofia concordam em postular a seguinte tese: os elementos psicológicos não são simultaneamente "percebidos", isto é, não chegam juntos à consciência clara, senão na condição de certa unidade que os religa entre si. Essa unidade seria, ao menos, segundo o empirismo fenomenista, a unidade quantitativa do sentido interno. Outras filosofias a procuram de preferência numa região superior à quantidade.

São Tomás exige, similarmente, como condição do conhecimento objetivo, a *unidade do conteúdo atual da consciência*.

"Multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi, sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili".[507]

"Intellectus potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum".[508]

A razão dessa *unidade* necessária da apercepção é indicada em vários lugares da *Suma*. Como nossa faculdade intelectual não é quantitativa e extensa, ela só tolera ao mesmo tempo uma única forma acabada de atuação, uma única *species* total. Atribuir-lhe, ao mesmo tempo, *in actu secundo*, duas ou várias "species" inteiramente diferentes ou adequadamente distintas equivaleria, com efeito, a supô-la divisível em alíquotas, suportes de correspondentes atos justapostos e independentes. A conclusão se impõe: "Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligilibus ad intellegendum diversa in actu".[509]

Ora, a unidade subjetiva da *species* traduz-se na unidade objetiva do conceito.

A bem dizer, este último, entre certos limites, pode ser polimorfo e representar vários objetos exteriores: o campo de apercepção simultânea, dir-se-ia hoje, apresenta certa extensão, variável em função de condições estudadas pela psicologia experimental: "Intellectus potest simul *multa* intelligere";[510] convém acrescentar, com

São Tomás: "Potest multa intelligere *per modum unius*, *non autem per modum multorum*", isto é, segundo uma unidade objetiva que amalgama entre si esses objetos múltiplos. Concebe-se que essa unidade comum possa ser mais ou menos estreita. Levemos isso aos extremos, de saída, e indaguemos: Qual é a "unidade objetiva" mais geral possível, a que expressa adequadamente a unidade subjetiva de nossa atividade intelectual? Seria a própria unidade da síntese concretiva, essencial a todo conteúdo de juízo?

Sabemos que a unidade sintética de concreção se reduz à identidade de um mesmo *suppositum* sob a multiplicidade das formas; se desconsiderarmos toda a diversidade das representações formais para depreender o tipo puro da síntese concretiva, o *suppositum*, latente numa síntese concretiva *qualquer*, nada mais é que a *matéria prima*, princípio de multiplicação numérica. A unidade fundamental de concreção consistiria, portanto, na união estreita do *suppositum* material com a forma representativa mais geral que se possa conceber, isto é, com a forma indeterminada *de ser*: em outros termos, consistiria no "ens quantitativum", no ser unidade abstrata de número ou "ser predicamental".

Visto que a unidade pura de concreção não se eleva acima da unidade abstrata do número, é supérfluo perguntar se, no pensamento de São Tomás, a síntese concretiva é igual à unidade da apercepção. Isso porque, se essa equivalência existisse, nosso conceito de ser, expressão da unidade aperceptiva, seria unívoco, não analógico, e o objeto total de nossa inteligência seria comparável à infinitude potential do espaço e do tempo. É certo — mostramo-lo muitas vezes em nossos capítulos anteriores — que o conteúdo diretamente "representativo" de nossos conceitos se limita aí; é igualmente certo, porém, que, de uma maneira ou de outra, nossa inteligência transpõe esses limites e anexa a seu domínio todo o campo que separa o ser restrito pela quantidade do ser puro e simples, sem restrição alguma. O *não representável* não equivale, para nós, ao *não-ser*; e o objeto *total* de nossa inteligência extrapola, portanto, o objeto de nossas representações.[511]

B) A FUNÇÃO OBJETIVA DO JUÍZO

Uma "representação" se torna um "objeto pensado" tão logo fornece a consciência atual ou virtual de uma oposição entre o conteúdo representado e a subjetividade cognoscente. Não basta, portanto, para conhecer "objetivamente", saber a forma do objeto: é preciso percebê-la numa relação que a separa do sujeito. Essa relação "objetivadora" nada mais é que a própria relação de "verdade lógica", que relaciona à ordem do *ser* ou do *real* ("ad rem") a forma representada. Ora, segundo a doutrina de São Tomás e de Caetano,[512] a relação de "verdade lógica" não afeta nossa consciência — "exercite aut signate" — e o objeto só é conhecido *como objeto* — "exercite aut signate" — no âmbito de um juízo. Expusemos em detalhe, nos capítulos anteriores,[513] essa tese, clássica entre os escolásticos e fortemente enfatizada pelos modernos. No entanto, se a apercepção objetiva se faz por juízo, a *unidade objetiva* da apercepção não poderia apresentar uma amplitude maior do que a *forma superior do juízo*.

Ora, já sabemos que a unidade da apercepção ultrapassa a unidade de concreção. Qual função psicológica será preciso acrescentar à "síntese concretiva" para elevar o juízo ao nível da apercepção objetiva?

Esse acréscimo, se nos remetermos à experiência psicológica, só pode ser *a afirmação*. Tentemos de início, portanto, depreender nitidamente, segundo São Tomás, o papel e a natureza da afirmação.

§3 — A afirmação como função objetiva do juízo

Necessidade e insuficiência da pura síntese. — A *Crítica da razão pura* faz do juízo essencialmente uma "síntese", sob o tipo supremo da unidade formal da consciência. *Afirmação* (*realidade*) e *negação* não passam aí de "categorias" — poderíamos dizer: modos formais *a priori* da síntese concretiva.

Por uma leitura superficial de São Tomás, poder-se-ia acreditar que ele professava antecipadamente esse ponto de vista.

Com efeito, as expressões "compositio et divisio", para designar os juízos afirmativos e negativos — "incomplexum et complexum", para designar o simples conceito e o complexo judicativo —, parecem situar o juízo na perspectiva da unidade formal e caracterizá-lo exclusivamente pelos diferentes modos de *síntese* ou de *disjunção* de seus dois termos.

Ao olhar de perto, constata-se, porém, que a *compositio et divisio* caracteriza a um só tempo dois processos, que precisam ser distinguidos: um desses processos corresponde, em princípio, à síntese kantiana; o segundo a supera em grande medida.

Percorramos dois ou três textos que esclarecem o pensamento de São Tomás.

Antes de tudo, importa fixar bem o sentido da terminologia empregada por ele nessa matéria: "compositio et divisio", "terminus complexus et incomplexus". Isso porque tais expressões dizem incontestavelmente algo mais que "síntese e disjunção", que "termo simples ou complexo":

> Cum [...] interrogamus *si homo est animal*, respondetur quod *est*; per quod significatur propositionem praemissam esse veram. Et eodem modo non ens [*non est*] significat quasi falsum [...]. Hoc autem *ens* quod dicitur quasi verum, et *non ens* quod dicitur quasi falsum, consistit *circa compositionem et divisionem*. Voces enim *incomplexae* neque verum neque falsum significant; sed voces *complexae*, per *affirmationem aut negationem* veritatem aut falsitatem habent. *Dicitur autem hic affirmatio compositio*, quia significat praedicatum inesse subjecto. *Negatio vero dicitur hic divisio*, quia significat praedicatum a subjecto removeri. Et cum voces sint signa intellectuum, similiter dicendum est de conceptionibus intellectus. Quae enim sunt *simplices* non habent veritatem neque

falsitatem, sed solum illae quae sunt *complexae per affirmationem vel negationem*.[514]

A "compositio" não é, portanto, uma síntese qualquer; é a síntese do predicado ao sujeito *pela afirmação*. Assim como a "divisio" não é uma disjunção qualquer, mas aquela efetuada, entre sujeito e predicado, *pela negação*.

Por outro lado, os "termini complexi" não são, tampouco, conceitos compostos quaisquer, mas conceitos cuja composição deriva de uma afirmação ou de uma negação. Por isso, o "terminus incomplexus" pode apresentar, em sua estrutura interna, toda a complicação que se quiser, com a única reserva de que ele não seja nem afirmado nem negado; São Tomás escreverá, sem pestanejar: "Una operationum intellectus est, secundum quod intelligit *indivisibilia*, puta cum intelligit hominem aut bovem, aut aliquid huiusmodi *incomplexorum*":[515] ora, um boi ou um homem, se considerarmos suas notas constitutivas, não são precisamente conceitos simples e homogêneos.

O mesmo texto nos ensina também que os termos (ou os conceitos) "incomplexos" (os escolásticos também os chamam de "simplices apprehensiones", "cognitio secundum quod quid est") não podem ser verdadeiros nem falsos; isso quer dizer que eles são impotentes, como tais, para fazer-nos conhecer seu conteúdo como objeto. Para alcançar a verdade lógica, eles têm de se "enriquecer" de afirmação ou de negação. Detenhamos uma proposição qualquer na última etapa que ela pode transpor aquém da afirmação; encontrar-nos-emos diante de uma expressão em que serão agrupados os termos do juízo, sob uma forma que desconsidera o verdadeiro e o falso: algo, insinua São Tomás, como uma dúvida, uma pergunta ou uma hipótese: "Será que o homem é, ou não, um animal racional?". Para que essa síntese de termos "O homem concebido como animal racional" alcance a verdade ou o erro, é preciso que lhe seja acrescida a asserção categórica: *é*, *não é*.[516] Esta última, afirmação ou negação, confere,

portanto, ao conteúdo — já sintético — do pensamento a determinação que o põe, como objeto conhecido, diante do sujeito.

Outra série de textos conduz à mesma conclusão e acaba de delimitar seu alcance.

Em certo sentido, diz São Tomás, pode-se falar da verdade ou da falsidade dos "termos incomplexos", presentes na simples apreensão intelectual, "in intellectu cognoscente quod quid est".

Primeiramente, num sentido que ainda não é o da verdade lógica. O simples conceito, de fato e materialmente, representa, com mais ou menos fidelidade, um objeto exterior. A verdade reside no conceito "ut in quadam re vera, non autem ut cognita in cognoscente":[517] verdade passiva e inconsciente, que a "simples apreensão" não manifesta ao sujeito: é a verdade material de um retrato, nada mais...

Em segundo lugar, a "simples apreensão" pode ser verdadeira ou falsa — e entrar, portanto, numa relação de verdade lógica — na medida em que participa da composição do juízo: "In quantum ibi compositio intellectus admiscetur".[518] No fundo, a nota de verdade ou de erro recai então, por inteiro, no juízo latente que sustém o "termo incomplexo".

Dois casos são possíveis:

Num deles: o "termo incomplexo" apreendido pelo espírito consiste numa "definição" cujos elementos se contradizem. Dir-se-á que a definição é falsa. Na realidade, o simples agrupamento das notas da definição não é nem verdadeiro nem falso: o erro formal jaz no juízo implícito pelo qual essas notas contraditórias são postas como pertencentes à própria unidade da coisa definida, ou como compatíveis entre si.[519]

No outro: a definição, logicamente construída, é mal atribuída. "Como se, por exemplo, se atribuísse ao homem a definição de um

círculo".[520] Evidentemente, o erro reside aqui por inteiro no juízo de atribuição objetiva, não na pura síntese dos termos da definição.

São Tomás faz a esse respeito, contudo, uma observação digna de nota:

> Embora o simples conceito (ou a "definição") não tenha, por si, verdade lógica, ele nunca aparece desprovido dela quando considerado, não de modo abstrato, mas nas circunstâncias psicológicas de sua formação, isto é, quando se trata de nossos conceitos *diretos*, verdadeiramente primitivos, e não de resíduos abstrativos ulteriores. Isso porque a "simples apreensão" se realiza primeiro no próprio interior de um juízo: surge somente por ocasião de um objeto concreto, ao qual nós a relacionamos, nessa mesma ocasião, por um juízo de realidade, muito elementar, explícito ou implícito. E é precisamente por consideração desse juízo, ao menos implícito, em que ela está sempre envolvida, que os escolásticos lhe atribuíram, por vezes, o privilégio da verdade lógica. Um texto da *Summa contra Gentiles* afina perfeitamente essa questão:

> > Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, *quantum est de se*, non est rei aequatum, nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde, de se, nec verum nec falsum dici potest; sed tantum complexum [sic dici potest], in quo *designatur comparatio incomplexi ad rem* per notam compositionis aut divisionis. Intellectus *tamen* incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei *in quadam comparatione ad rem*: quia apprehendit eam *ut huius rei quidditatem*. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit *secundum se* verum vel falsum, tamen *intellectus apprehendens* quod quid est, dicitur [...] per se semper esse *verus*.[521]

A afirmação e a apreensão intuitiva do real. — Vemos despontar, nesta passagem, uma nova luz sobre a função objetiva do juízo. A

posse da verdade — ou a apreensão do objeto —, até aqui reservada à síntese judicativa (*compositio aut divisio*), expressa no modo da afirmação ou da negação, encontra-se agora formalmente vinculada por São Tomás a um princípio quase intuitivo, isto é, à *atividade intelectual*, seja ela qual for, que rompe o molde da pura subjetividade atual e relaciona a um objeto o conteúdo do "incomplexum" (da simples apreensão). "Licet ipsum incomplexum [...] non sit secundum se verum vel falsum, tamen *intellectus apprehendens* quod quid est, dicitur [...] per se *semper esse verus*".[522] Que a "referência ao objeto", "comparatio ad rem", se efetua, no homem, por "composição e divisão", isto é, por intermédio de uma "síntese" (afirmada ou negada), trata-se aí de uma condição restritiva imposta pela própria imperfeição de nossas faculdades cognoscentes. A "referência objetiva" não comporta, nos puros espíritos, nenhuma "composição" propriamente dita. Assim Deus conhece todas as coisas por mera intuição simples: "Licet, in intellectu divino, non sit compositio et divisio, tamen *secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus*".[523]

As reflexões que São Tomás dedica à comparação entre intelecção divina ou angélica e conhecimento sintético e judicativo do homem mostram bem — e só as invocaremos aqui por esse motivo — a ideia por ele concebida da analogia entre intuição e juízo ou, em outras palavras, entre *juízo intuitivo* e *juízo discursivo*. Na apreensão do real, o juízo imita a intuição; no entanto, o que a intuição possui diretamente por criação ou por produção interna, o juízo discursivo alcança, menos perfeitamente, pela afirmação. *A afirmação na síntese* confere ao juízo o valor objetivador de "quase intuição" intelectual ou, melhor, de uma intuição incoativa do inteligível:

> Intellectus noster [diz São Tomás] apprehendendo incomplexa [isto é — e é importante não esquecê-lo —, todo conteúdo mental que não é afirmado ou negado] nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis [...] Deus [...] *secundum suam simplicem intelligentiam* illam

perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet *per utramque cognitionem* et complexorum et incomplexorum.[524]

Em resumo, portanto: no juízo, o elemento de que somos devedores quanto ao conhecimento do objeto *como objeto* não é a simples conjunção ou disjunção dos termos — a "síntese", em outras palavras —, mas antes a *afirmação*, substituto inferior da intuição intelectual.

§4 — A natureza da afirmação

Vale a pena, portanto, examinar mais de perto a natureza da afirmação.

Caráter dinâmico da afirmação. — Antes de tudo, os próprios termos pelos quais se designa a afirmação, nos textos citados anteriormente, não deixam de ser significativos. Com efeito:

Pela afirmação, o juízo aparece como "atitude ativa" do sujeito intelectual: *intellectus componendo affirmat*, *dividendo negat*. Atitude positiva ou negativa: a afirmação é uma *adoção* do objeto pensado, a negação é uma *recusa* dele: "Si homo est animal? ... *est*..., *non est*...".

Também pela afirmação, o juízo se torna algo mais que um simples estado psicológico mais ou menos estreitamente unificado: torna-se uma "expressão" da inteligência, uma espécie de "locução" interna do sujeito cognoscente: "Intellectus dum judicat, non solum concipit sed *dicit*".[525] Como se o sujeito, para afirmar, devesse sair de sua intimidade, manifestar-se, em certo sentido.

Pela afirmação, o juízo faz o conteúdo subjetivo do pensamento entrar numa *relação de verdade lógica*. A expressão interna, de que acabamos de falar, ainda não é uma expressão absoluta, bastando-se a si mesma, mas uma expressão *relativa a um objeto* distinto dela: é uma extraposição do sujeito *em função de um objeto:* "*Veritas logica*, quae

conformitas est intellectus ad rem, *primo et per se* intellectui componenti vel dividenti (affirmanti vel neganti) competit".

Ainda pela afirmação, o juízo é uma objetivação, não fictícia, mas *absoluta* da forma subjetiva: "Verum est manifestativum τοῦ *esse*". "In propositione, subjectum supponit *pro re*". Essa objetivação equivale a projetar o conteúdo subjetivo do pensamento, recebido do objeto, no termo exterior e absoluto da relação de verdade lógica. E assim como nossa ação exterior determina *fisicamente* o real absoluto que se opõe a nós, nossa afirmação determina-o *intencionalmente como valor*, isto é, como termo de ação possível.

Dos quatro traços que acabamos de destacar, os dois primeiros — "atitude ativa" e "expressão" subjetiva — assinalam um movimento oriundo do próprio centro do sujeito, uma *espontaneidade*, poder-se-ia dizer, ao passo que os dois últimos, "relação" e "objetivação", indicam mais especialmente a prolongação virtual desse movimento para além das fronteiras do sujeito *rumo a um absoluto*: "ad rem".

A afirmação e a atividade sintética. — É-nos cada vez mais evidente, portanto, que a afirmação judicativa não se confunde com a unidade passiva da consciência — com a síntese concretiva considerada *in facto esse*, diriam os escolásticos.[526]

No entanto, será que a afirmação não consistiria, segundo São Tomás, no próprio exercício da atividade sintética, na síntese *in fieri*?[527]

Uma passagem do *Comentário De Anima* levaria, à primeira vista, a acreditar nisso:

> In illis intelligibilibus, in quibus est verum et falsum, est jam quaedam compositio intellectuum, id est rerum intellectarum, sicut quando ex multis fit aliquid unum. Et ponit, [Aristoteles] exemplum secundum opinionem Empedoclis [...]. Sicut ergo Empedocles posuit quod amicitia composuit multas partes, et constituit ex eis unum animal, ita et intellectus *multa incomplexa prius separata componit* et

facit ex eis unum intellectum; in qua compositione quandoque est veritas, quandoque falsitas.[528]

Essa passagem evidencia um aspecto incontestável de nossa afirmação judicativa: que esta se exerce por composição (ou síntese) de sujeito e predicado. No entanto, não contradiz em absoluto outras passagens, de que resultaria que o juízo não é uma pura redução do conteúdo mental a uma unidade imanente. A atividade própria do juízo introduz, no conteúdo do pensamento, uma unidade que só se consuma por referência desse conteúdo a um termo distinto do pensamento *subjetivo*.

A noção de atividade puramente sintética não basta, portanto, para caracteriazar a afirmação. E mesmo supondo que o tipo superior da síntese fosse o conceito mais geral *de ser*, ainda assim seria preciso dizer que a redução dos conteúdos de consciência a essa unidade especulativa mais elevada e mais universal não constitui, por si, a afirmação objetiva.

Isso ainda seria, na consciência, apenaas a unidade de uma forma subjetiva, não relacionada ao *objeto*.

A afirmação "objetivadora" aparece, portanto, como algo situado entre uma atividade exclusivamente sintética, que se detém no aspecto formal do *ser*, e uma intuição intelectual que apreende o *ser* em plenitude, sem intermediário. Assinalamos assim, negativamente, o lugar da afirmação na hierarquia das atitudes dinâmicas do sujeito cognoscente: será que não haveria um meio de sermos ainda mais específicos?

A afirmação e a finalidade intelectual. — São Tomás, nos textos que citamos anteriormente, sugere uma aproximação, por natureza, ao que parece, a ser posta na via de uma solução mais completa de nosso problema.[529]

Se o "intellectus incomplexus" difere do "intellectus complexus" — em outros termos, se a pura síntese subjetiva difere da síntese afirmada —, assim como a proposição dubitativa ou interrogativa ("hominem esse animal...?") difere da afirmação categórica ("est, non est"), temos chances de obter alguma luz sobre a natureza da afirmação ao observar as condições que presidem a passagem da *dúvida* à *certeza*.

Seria supérfluo relembrar extensamente como São Tomás define os estados de dúvida positiva ou negativa, de opinião e certeza. A dúvida designa uma posição de equilíbrio entre o *est* e o *non est* de uma enunciação. A opinião difere da dúvida por um procedimento que São Tomás denomina *assentimento*: *assensus*, *assentire*..., assentimento instável, é verdade. A certeza acrescenta à opinião apenas a estabilidade do assentimento.

Há duas espécies de assentimentos estáveis, que se distinguem por seus móbiles específicos, não por seu caráter formal de assentimento: a *certeza racional* (intuitiva ou discursiva) e a *crença*.

> Actuum ad intellectum pertinentium, quidam habent *firmam assensionem* absque tali cogitatione [i. e. sine actuali discursu], sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit [...]. Sed actus iste qui est credere habet *firmam adhaesionem* ad unam partem [...]. Et sic proprium est credentis ut *cum assensu cogitet*.[530]

É sobretudo a propósito da crença ou da fé que São Tomás foi levado a analisar o assentimento considerado em si mesmo.

O assentimento de fé é um ato *da inteligência movida pela vontade*: "Intellectus credentis determinatur ad unum (=ad alterutram partem contradictionis) non per rationem, sed per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum".[531]

Em outro lugar, São Tomás declara, casualmente, é verdade, mas de maneira geral, sem distinguir formalmente ciência e fé: "Potest etiam

dici quod *intellectus assentit in quantum a voluntate movetur*".[532]

Seria preciso concluir que a afirmação racional — comparável, como atitude estável, ao assentimento de fé — é também, por sua vez, um ato intelectual comandado por uma *vontade* antecedente? Seria dizer demais, evidentemente. São Tomás nada tem de pragmatista. Antes de traduzir em formulação a natureza dinâmica do assentimento racional, leiamos alguns fragmentos de uma questão dedicada a esse problema: "Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet *a proprio objecto*, quod est forma intelligibilis et *a voluntate*, quae movet omnes alias vires". O texto trata depois, sucessivamente, do caso da dúvida, em que o objeto próprio da inteligência, imperfeitamente proposto, não basta para arrastar esta última; depois, do caso da opinião, em que a vontade, sem, todavia, comprometer-se a fundo, acrescenta um empurrão ao peso demasiado fraco das razões objetivas. Chegamos, por fim, ao caso da *certeza*:

> Quandoque intellectus possibilis determinatur ad hoc, quod *totaliter adhaereat* uni parti: sed hoc est quandoque *ab intelligibili*, *quandoque a voluntate*. Ab intelligibili quidem, quandoque mediate, quandoque immediate [isto é, seja pela mediação do raciocínio, seja diretamente] [...]. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit *assentire uni parti determinate*, et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod *videtur bonum vel conveniens huic parti assentire* [...]. Patet ergo ex dictis quod in illa operatione intellectus, qua format simplices rerum quidditates, non invenitur *assensus*, cum non sit ibi verum vel falsum: non enim dicimur alicui *assentire* nisi quando inhaeremus ei quase vero. Similiter etiam dubitans non habet *assensum*. [Relativamente ao objeto preciso de sua dúvida — NB]. [...] Similiter nec opinans [...] [saltem non habet "assensionem

firmam"].[533] Intelligens autem [aquele que faz um juízo de evidência direta] habet quidem *assensum* [...] non habet autem cogitationem [não faz raciocínio, discurso]. [...] *Sciens* vero [aquele que possui a ciência racional, discursivamente adquirida, de um objeto] habet *et cogitationem et assensum*, sed *cogitationem causantem assensum*, *et assensum terminantem cogitationem*. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones, assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et *ibi figitur motus cogitantis* et *quietatur*. In scientia [...], cogitatio *inducit ad assensum*, *et assensus quietat*. — Sed *in fide*, est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate [...]. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut *ad proprium terminum perducatur*, qui est visio alicujus intelligibilis, inde est quod *ejus motus nondum est quietatus*, etc.[534]

Pôde-se notar a que ponto São Tomás multiplica as expressões que introduzem o assentimento em geral, e mesmo o assentimento puramente científico, na ordem da *finalidade*. O texto seguinte fornecerá o último traço ao esboço. Aos assentimentos que temos o poder ("in potestate nostra") de dar ou recusar, o autor da *Suma* opõe os assentimentos necessários, de evidência absoluta: "Si fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus, non est in potestate nostra sed *in ordine naturae*; et ideo, proprie loquendo, *naturae imperio subjacet*".[535]

Todos sabem que a *natureza*, entre os escolásticos, nada mais é que o "principium radicale operandi et patiendi", a "finalidade interna" do agente. Nossos assentimentos evidentes se exercem, portanto, em última análise, segundo São Tomás, sob a influência decisiva daquele "apetite natural" que move nossa razão antes mesmo de sustentar nossas volições.

Dessas passagens, próximas de outras muito numerosas — sobretudo das que expõem a "causalidade recíproca" da inteligência e da vontade,

e de que teremos de falar mais adiante[536] —, depreendem-se as seguintes conclusões:

1. Que o *assensus* de que se trata aqui designa uma mesma atitude psicológica final do sujeito cognoscente, quer se trate de crença firme, quer de certeza racional. Somente as causas determinantes dessa atitude diferem num e noutro caso. E podemos, portanto, identificar formalmente o *assensus* com o *affirmatio*.

2. Que o *assensio* ou o *affirmatio* é um ato da faculdade intelectual, não da vontade.

3. Que o *assensio* ou o *affirmatio* é determinado por uma finalidade antecedente.

Com efeito, no caso da crença, essa dependência salta aos olhos, visto que o assentimento é comandado explicitamente pela vontade.

No entanto, a influência decisiva da finalidade antecedente existe também no caso do assentimento racional, determinado pela apresentação à inteligência de seu "objeto próprio", com ou sem raciocínio intermediário.

Com efeito, segundo o ensinamento tomista mais autêntico, o objeto próprio de uma potência assimiladora, tal como nossa inteligência, mede exatamente a *finalidade natural*, a exigência fundamental, dessa potência. Na finalidade natural reside o valor dinâmico do objeto próprio, termo formal dessa finalidade: isso porque o fim objetivo "move pelo desejo".

A partir daí, tudo o que São Tomás diz aqui sobre a causalidade exercida no assentimento pelo objeto próprio da inteligência deve ser entendido, num sentido rigorosamente dinâmico, sobre a própria dependência de todo assentimento racional em relação à finalidade antecedente "natural" da inteligência. É a essa finalidade antecedente "natural" que o pensamento de São Tomás remete diretamente, quando ele escreve, nos textos reproduzidos anteriormente: "assensus

quietat (intellectum scientis)"; ou então "(in assensu) *figitur motus cogitantis* et *quietatur*"; ou ainda: "assensus (intelligentis aut scientis) *naturae imperio* subjacet".

A "finalidade natural" interna, ou o "apetite natural" de um ser racional, pode chamar-se "vontade natural", por oposição à "vontade elícita" ou à "vontade" pura e simples. Se julgássemos aceitável, no sentido preciso que lhe damos aqui, essa terminologia em nada estranha à linguagem de São Tomás,[537] retomaríamos de bom grado, ampliando-a, uma formulação já citada: "Potest dici quod intellectus assentit [seu affirmat] *in quantum a voluntate [sive naturali, sive elicita] movetur*".[538]

4. Se levássemos mais longe nossa interpretação, encontraríamos o assentimento judicativo determinado por uma finalidade antecedente, determinada por sua vez por uma finalidade ulterior, uma *finalidade consequente*.

Isso porque o repouso numa afirmação particular não poderia ser total, visto que ele não se iguala ao fim derradeiro da inteligência: o assentimento indica, portanto, a obtenção de um fim subordinado, simples etapa ou meio na busca de um fim mais abrangente. "Quamlibet formam [naturalem aut intentionalem] sequitur aliqua *inclinatio*".[539]

A afirmação nos aparece, assim, nos confins de duas ordens de finalidade intelectual, cujo lugar de encontro, em nós, se chama entendimento; ela é, a um só tempo, consumação de uma exigência anterior e ponto de partida de uma exigência nova; aquisição "formal" e valor de "ação" possível; em suma, apaziguamento parcial e novo impulso direto do próprio desejo que constitui o fundo de nossa natureza intelectiva, o desejo obscuro e insaciável do Ser.

É preciso acrescentar que a dupla finalidade da afirmação, a antecedente e a consequente, explica — demonstraremos mais adiante que *somente* ela pode fazê-lo[540] — essa propriedade exclusiva de que o

juízo é dotado, de fazer nascer em nosso entendimento a relação de verdade lógica, o conhecimento ao menos implícito do objeto *como objeto*.

Com efeito, uma forma representativa já assimilada e unificada num sujeito deve, além disso, para revestir-se do caráter de objeto, opor-se de alguma maneira ao sujeito. Ora, acabamos de relembrá-lo: uma forma, captada por um "devir", aí se insere, a um só tempo e indivisivelmente, como um bem possuído e como um bem ainda desejável, como *forma* e como *fim*. Aí desfrutará simultaneamente, portanto, das propriedades lógicas de uma forma e das propriedades lógicas de um fim; ou seja, sem deixar de ser imanente ao sujeito ativo, opor-se-á a ele como o objetivo se opõe à tendência. Isso porque não adquirimos, nem buscamos, o que somos ou o que temos. Se a faculdade (na qual a forma representada se encontra assim em estado de indivisão entre duas fases sucessivas de um mesmo devir) é espiritual, capaz de reflexão completa, as propriedades dinâmicas da representação — e, por conseguinte, sua oposição ao sujeito — poderão se traduzir direta ou indiretamente na consciência.

Não é esse, exatamente, o mecanismo da afirmação? E não é em virtude desse mecanismo que ela é necessariamente "objetivadora"? Considerada como um momento na ascensão da inteligência para a posse final do "verdadeiro" absoluto, que é o "bem" do espírito, ela projeta implicitamente ("exercita") os dados particulares na perspectiva desse fim derradeiro e, por isso mesmo, *objetiva-os* diante do sujeito.

Avancemos mais, porém: se a afirmação só objetiva os dados parciais ao projetá-los na perspectiva do fim derradeiro, não deteríamos, nessa relação dinâmica, o meio-termo que nos faltava para passar do conhecimento dos objetos finitos ao do *Ser infinito*? Isso porque a afirmação já não é, então, uma simples função "categorial" oposta à negação, um simples aspecto formal da síntese do sujeito ao predicado, mas torna-se uma *antecipação transcendente*. Graças a ela, a relação

transcendental dos objetos com o Ser, postulada implicitamente no conhecimento direto, poderá se revelar indubitavelmente à reflexão.

São Tomás faz várias vezes alusão a essa fase, ainda encoberta, de nosso conhecimento de Deus — o "analogum princeps" — mesmo em nosso conhecimento dos "analogata inferiora", os objetos finitos: "Omnia cognoscentia cognoscunt *implicite* Deum *in quolibet cognito*. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis".[541] E Deus é não apenas pressentido por nós, em cada objeto, como um Ideal de inteligibilidade, mas também sua própria *existência* nos é dada confusa e implicitamente na exigência primitiva de nossa natureza intelectual: "Cognoscere *Deum esse*, in aliquo communi, sub quadam confusione, est *nobis naturaliter insertum*, in quantum scilicet Deus est hominis *beatitudo*; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, *naturaliter cognoscitur* ab eodem".[542]

O termo transcendente da relação analógica, que constitui, diante de nosso espírito, todo objeto como objeto (como "ens"), está, portanto, impresso, de uma maneira ou de outra, em nossa consciência atual; está aí *implícito*, e a questão consiste, por inteiro, em saber depreendê-lo daí; e, decerto, muitas inteligências humanas falharam nessa empreitada analítica.[543]

No entanto, será que esse termo supremo, para o qual se orienta o obscuro "ímpeto adiante" que sustém nossas afirmações, não passa de um Ideal *subjetivamente* postulado? Será que, ao contrário — como considera São Tomás —, ele é uma realidade absoluta *objetivamente* necessária? A resposta a essas perguntas depreender-se-á nos capítulos seguintes, que ao mesmo tempo nos farão penetrar, sob outro ângulo e mais profundamente, a estrutura lógica do objeto de conhecimento.

SEÇÃO III: Dedução da afirmação ontológica

Entre os capítulos anteriores e os que sucederão, existe a mesma diferença entre a fase *analítica* (dissociativa) e a fase *dedutiva* (sintética) da prova transcendental nas filosofias críticas.[544]

Com efeito, até aqui (fora os capítulos preliminares, cujo alcance era mais geral), procuramos nos conteúdos objetivos de consciência, tais como observáveis em nós, as "condições *a priori*" que os tornavam lógica e psicologicamente inteligíveis para nós. Emprestamos os elementos dessa indução racional do contexto metafísico em que São Tomás no-los oferecia: era lá que convinha estudá-los, para não falhar em nossa tarefa de exegetas. Havíamos, aliás, conquistado o direito de proceder assim desde o momento em que estabelecemos, com os realistas antigos, a necessidade de atribuir uma significação ontológica a todo conteúdo de afirmação. No entanto, conforme sugerimos aqui e ali, era facilmente possível descobrir, sob nossas inferências ontológicas, o desígnio precisivo de uma "reflexão transcendental" no sentido moderno.

A partir de agora, e sem perder de vista que devemos antes de tudo interpretar fielmente uma doutrina metafísica, vamos adotar o método francamente *dedutivo* exigido pelo coroamento de uma demonstração crítica. De fato, propomo-nos estabelecer *a priori*, "por conceitos", que, para *toda* inteligência não-intuitiva, o meio, o único meio de representar, como *objetos*, os conteúdos de consciência é a afirmação estritamente metafísica destes últimos, isto é, sua relação determinada, ao menos implícita, com uma Realidade transcendente: de tal modo que recusar essa afirmação seja equivalente a negar a própria

possibilidade do pensamento objetivo. Se pudéssemos levar a cabo essa demonstração, teríamos vinculado a afirmação do valor metafísico dos objetos, como "númenos", à necessidade do postulado "mínimo" de toda *Crítica*: o *pensamento objetivo*, como tal; teríamos feito, no âmbito da metafísica tomista, uma "dedução transcendental da afirmação ontológica". E talvez nos bastasse, depois, alijar nossa demonstração do contexto metafísico que a cercava, a fim de transpô-la legitimamente, emagrecida, porém não extenuada, ao terreno da filosofia kantiana. Essa utilização polêmica nos ocupará no livro III.

Tenha-se em mente que, de todo modo, uma tese prévia permanece estabelecida para nós,[545] a saber, que o puro relativismo, ou o puro fenomenismo, só é formulado à custa de uma contradição latente e que, por conseguinte, um Absoluto, ao menos indeterminado, se impõe inelutavelmente à nossa inteligência. Isso é algo que Kant não negava, em princípio, visto que ele admite não apenas um absoluto lógico, mas a realidade da "coisa em si". A tarefa que nos incumbe agora leva mais longe e diz respeito diretamente ao agnosticismo kantiano: consiste em mostrar como o absoluto ontológico entra em relação *definida* com nossas faculdades especulativas no próprio processo de "objetivação".

O termo médio que nos permitirá apreender essa relação já se encontra claramente indicado na filosofia primordial de Aristóteles: o par nocional Ato e Potência. Ao fazer entrar tanto o Absoluto transcendente como nossas representações imanentes nas al ternativas rigorosas de uma metafísica do Ato e da Potência, veremos evidenciarem-se pouco a pouco, segundo um encadeamento contínuo e necessário, as condições de todo conhecimento objetivo.

CAPÍTULO I: A afirmação no âmbito de uma metafísica do ato e da potência: teoremas

preparatórios

Do ponto de vista novo que acabamos de indicar, consideremos mais atentamente do que pudemos fazer até aqui três axiomas liminares claramente professados por São Tomás:

1. O objeto da *afirmação* não é proporcional ao objeto da *representação* conceitual.

2. *A afirmação* abrange os objetos na medida exata da *atualidade* deles.

3. *A afirmação* é um substituto dinâmico da *intuição* intelectual.

§1 — O objeto da afirmação e o objeto da representação

Coisa estranha, que já constatamos: o objeto apresentado pela afirmação pode ser diferente do objeto diretamente representado sob essa mesma afirmação.

A função objetiva da afirmação não se limita, portanto, a uma simples transposição ontológica da representação intelectual de origem sensível, isto é, à expressão de uma "entidade" proporcional a uma "fantasia".

Os exemplos dessa discordância pertencem tanto ao conhecimento analógico como ao conhecimento direto.

Cada vez que formulamos uma "enunciação" qualquer relativamente a uma "essência simples", que ultrapassa nossa experiência, afirmamos algo além de um objeto estritamente moldado em nossa representação: o conhecimento dos objetos metempíricos é obtido precisamente por negação de certas particularidades inerentes à representação

conceitual deles, tais como composição essencial, limitação espacial, e assim por diante: "Intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis".[546]

Ao analisar as denominações diversas que se podem atribuir a Deus, São Tomás formula e especifica a distinção entre o objeto da *afirmação* e o da *representação*.

Deixemos de lado os nomes que não são atribuídos a Deus senão por metáfora ou por alguma outra figura de estilo, como quando ele é chamado "sol de justiça", "rei dos séculos", "abismo de misericórdia" etc. Há outros predicados: ser, substância, vida, inteligência... que se aplicam a Deus num sentido analógico, decerto, mas não metafórico ou puramente simbólico. Nestes últimos, "quae absolute et affirmative de Deo dicuntur", São Tomás assinala esta dupla particularidade: 1) "*Significant* substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter"; todavia 2) "*deficiunt a repraesentatione* ipsius".[547]

A "significação" desses atributos divinos, isto é, o valor objetivo que a afirmação lhes confere no juízo, apoia-se numa "representação" conceitual inadequada, porque emprestada de nossa experiência de criaturas.[548] Quando dizemos: "Deus est vivens", nossa representação da "vida" é a mesma que convém diretamente à dos seres finitos e, no entanto, pretendemos designar algo de infinitamente mais excelente, "ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur".[549]

Num outro artigo da mesma questão, São Tomás emprega, num sentido equivalente, a distinção bem conhecida entre a "significação" e o "modo de significação": "Ista nomina, quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso *significatu* nominis, sed quantum ad *modum significandi*".[550] Essa distinção, comparada à anterior, indica-nos qual é precisamente, na representação conceitual, a parte que não condiz com a significação transcendente: isso porque,

evidentemente, a própria representação não é destituída de todo valor significativo no uso metempírico que dela fazemos; no entanto, desse uso é excluído o "modo" próprio da representação, em outras palavras: o conjunto das determinações materiais e das restrições categoriais que a limitam.

Por outro lado, lembremos que uma discordância similar entre o modo da representação e a significação real afeta a aplicação das *noções abstratas* aos objetos concretos de nossa experiência. Aqui, já não é a limitação material, mas a unidade universal da representação que se encontra sacrificada na aplicação objetiva. Na base do ontologismo platônico, São Tomás denunciava o desconhecimento dessa defasagem entre a representação universal e o objeto realmente afirmado: "Videtur in hoc Plato deviare a veritate: quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit *in cognoscente eo modo quo est cognito*".[551] A "similitude" entre o sujeito cognitivo e o objeto exterior não é a última palavra de nosso conhecimento: "Intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter *secundum modum suum*: nam *receptum est in recipiente per modum recipientis*".[552] "Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo quam modus rei in essendo".[553] O "modus rei in essendo" é a significação objetiva imposta pela afirmação verdadeira.

Nossa distinção assume, portanto, essa forma mais precisa: a significação (isto é, *aquilo que* é objetivamente abarcado pela afirmação) é independente, até certo ponto, do modo particular que a natureza de nossa inteligência introduz na representação conceitual. Isso porque: "Scitum est in sciente secundum modum scientis".[554] Ora, o modo próprio do entendimento reflete a um só tempo dois aspectos — espiritual e material — de nossa natureza composta: o entendimento é imaterial, mas extrinsecamente dependente da sensibilidade. Esse duplo caráter é transmitido ao produto do entendimento, ao conceito: universalidade do conceito, porque a

unidade do entendimento é imaterial; multiplicabilidade numérica do conceito, em virtude da referência necessária do universal à fantasia. A forma abstrata flutua incerta, por assim dizer, entre dois planos de ser, entre o plano inteligível e o plano material: a afirmação judicativa a inclina decididamente seja para um lado, seja para o outro; no entanto, ao tornar-se (sob a afirmação) forma transcendente (p. ex. Deus é *vivo*, *atuante*), a forma abstrata nem por isso permanece menos "representada", em nosso espírito, como numericamente multiplicável; da mesma maneira que, ao se tornar (sob a afirmação) forma individuada na matéria (Pedro está *vivo*, *atuante*), ela nem por isso permanece menos presente no entendimento como universal.

> Haec propositio [diz São Tomás, resumindo toda essa doutrina] *Intellectus intelligens rem aliter quam sit est falsus*, est duplex ex eo quod hoc adverbium, *aliter*, potest determinare hoc verbum, *intelligens*, ex parte intellecti [= do objeto] vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, *non dicit* eum esse compositum sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster *res materiales infra se* existentes, intelligit immaterialiter non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit *simplicia quae sunt supra se*, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen quod intelligat ea esse composita.[555]

Não se poderia assinalar mais explicitamente a disjunção entre afirmação objetiva ("*id quod* dicitur aut intelligitur") e modo da representação ("*id quo*, vel *secundum quod*, intelligitur"), nem mensurar mais exatamente a defasagem possível entre eles.

Não descobrimos, portanto, na representação como tal, a lei ou a medida objetiva da afirmação verdadeira.

§2 — A atualidade do objeto, medida da afirmação

O efeito próprio do juízo — e, no próprio juízo, o efeito formal da afirmação — é introduzir o "dado" numa relação de verdade lógica, constituir o "dado" em objeto inteligível ou, algo equivalente, subsumir o "dado" sob a ideia transcendental e necessariamente objetiva de ser: "Isso é".[556]

Na afirmação, *nós afiançamos* uma maneira de ser do objeto.

Ao estudar a amplitude do ser comunicado em nossos juízos, estudaremos, portanto, por isso mesmo, a medida objetiva da afirmação.

Apoiando-se no uso que fazemos da noção de ser, em nossos juízos espontâneos, São Tomás, depois de Aristóteles, gradua-a e dispõe-na em vários planos.[557] *Nem tudo* está no mesmo grau, nem da mesma maneira. O ser de nossas afirmações oscila entre dois pontos extremos: a plenitude absoluta, saturadora, e a possibilidade mínima. Esses polos opostos correspondem respectivamente, em nosso sistema de noções, aos conceitos de ato puro e de pura potência: a realidade acabada do ser é o ato; a possibilidade real do ser é a potência. Entre os dois, o ser se realiza segundo uma dosagem graduada de ato e de potência, o que significa que ele é essencialmente um *devir* (um ato ainda potencial de uma perfeição ulterior). Já encontramos essa concepção muito ampla em Aristóteles: retomemos aqui seus principais traços, segundo São Tomás.

Tripla equivalência postulada por São Tomás. — Primeiramente, o valor de ser de um objeto se mede pelo grau de atualidade desse objeto. Aquilo que é soberanamente ser é eminentemente em ato, e reciprocamente:

> Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse.[558] Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est, unde ipsum *esse est actualitas omnium rerum*.[559]

Por isso, na ordem do ser — e a inteligência nada concebe fora do ser —, a prioridade absoluta cabe ao ato: o "ser primário", o tipo supremo da analogia universal, exclui toda potencialidade (potência):

> Necesse est id quod est *primum ens*, esse in actu et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia, quam actus, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu.[560]

Nesse paralelismo do *ato* e do *ser* insere-se uma dupla equivalência, que pode ser formulada deste modo: assim como a atualidade é a medida do ser, ela é também, no objeto, a medida da *inteligibilidade* e, no sujeito, a medida do *poder cognoscente*.[561]

"Dicendum quod, *cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu*, Deus, qui est actus purus, absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est".[562] Com efeito, o indeterminado, como tal, não poderia ser objeto de conhecimento: só se conhece a potência pelo ato: "Et hujus causa est quia intellectus actus est. Et ideo ea, quae intelliguntur, oportet esse actu. Propter quod, *ex actu cognoscitur potentia*".[563] Vimos, aliás, anteriormente, que o "princípio material", fundamento da individualidade numérica dos objetos sensíveis e grau inferior da "potência", era, para nós e por si, totalmente desprovido de inteligibilidade. Mesmo Deus só conhece a matéria correlativamente à sua forma, e a forma finita (que ainda é "potência") como limitação do *esse* ou do *ato*.

A atualidade do objeto, portanto, para falar de modo absoluto, mede a inteligibilidade do objeto. São Tomás explica, em diferentes lugares,[564] que o grau de imaterialidade — isto é, de distanciamento em relação ao princípio potencial mais ínfimo, a matéria — define, num ser qualquer, seu grau de conhecimento. Isso porque a matéria é um princípio de concreção e de passividade, uma corrente atrelada ao "hic et nunc", ao passo que o conhecimento requer certa universalidade ou, ao menos, uma plasticidade maior do sujeito e um campo mais extenso de virtualidades. Comentamos anteriormente[565] a passagem clássica de *S. Th.*, I, 14, 1, cujo tema é este: "*Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva*, et *secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis*". Em outra passagem, a exemplo de Aristóteles, São Tomás deduz a *inteligência* de Deus de sua qualidade de "primeiro motor", isto é, de sua *atualidade soberana*.[566]

Encontramo-nos, portanto, em presença de três equivalências, cada qual postulada por si:

A afirmação objetiva se regula pelo *ser*, isto é, pela atualidade do objeto.

A medida da atualidade do *objeto* é a medida de sua inteligibilidade.

A medida de atualidade do *sujeito* é a medida de sua inteligência.

Atualidade e inteligibilidade nos diferentes graus da inteligência. — Agrupemos entre si tais equivalências e tentemos, por elas, situar, no conjunto dos conhecimentos possíveis, *nosso* conhecimento racional, afirmativo e não intuitivo.

Se o conhecimento é o encontro imanente da atualidade do sujeito com a atualidade do objeto, toda uma série possível de conhecimentos intuitivos se perfila, desde já, diante dos olhos do metafísico.

Deus, Subsistente perfeito, totalmente Ato, a um só tempo e identicamente Intelecção em ato e Inteligível em ato, conhece-se

perfeitamente a si mesmo e, sendo atualidade criadora, conhece perfeitamente, em si mesmo, todas as coisas possíveis ou existentes.[567]

Abaixo de Deus, o ato se mescla de potência, a "forma" essencial limita o ser. Essa forma (primeira restrição do ato), quando é "subsistente", isto é, realizada segundo a plenitude de sua lei constitutiva, tal como as essências angélicas, permanece, decerto, em potência diante de uma série infinita de perfeições acidentais, cujo limite (inacessível) seria a posse integral do Ser; mas ao menos quanto a seu grau natural de ser ou de essência, essa forma subsistente está em ato acabado, sem indeterminação. Ela se conhece, portanto, segundo essa atualidade natural que não é ofuscada por nada; tem a intuição de sua essência. E visto que essa essência permanece aberta, por suas "potências" operativas, a novas atuações, o conhecimento intuitivo estender-se-á progressivamente a tais enriquecimentos da atualidade essencial. A "forma subsistente" se conhece intuitivamente em sua essência e em sua atividade.[568]

Como ela conhece objetos distintos dela? Também ao modo intuitivo, garante São Tomás. E é preciso que assim seja, pois o modo discursivo implicaria uma receptividade material, incompatível com a simplicidade essencial das formas separadas. Estas — os anjos da teologia cristã[569] — conhecem a Deus analogicamente, por intuição de sua própria essência intuitiva criada, "imagem de Deus";[570] conhecem os outros objetos por princípios de saber de mesma natureza, "species innatae", que São Tomás, nisto seguindo Santo Agostinho, descreve como participações nas Ideias exemplares da Inteligência criadora — participações estas cuja extensão e profundidade dependem da perfeição de cada natureza angélica.[571]

A alma humana, a mais ínfima das formas imateriais, conhece também na proporção de sua atualidade própria. Enquanto ela estiver unida ao corpo como forma substancial, não possui o ato derradeiro de sua essência; isso porque a união substancial com a matéria significa precisamente que todo ato acabado dessa forma depende do

concurso — intrínseco ou extrínseco — de uma passividade material. Ora, esse concurso é intermitente e sempre inadequado para expressar a essência da alma. Por isso esta última, aqui na Terra, não conhece intuitivamente sua essência.

No entanto, uma vez atuada secundariamente, por cooperação com a sensibilidade material, ela se torna capaz, sendo espiritual, de conhecer-se por reflexão sobre sua atividade, mas tão somente na medida dessa atividade. A intuição de si, intuição essencial entre os anjos, reduz-se aqui a uma "consciência de si": é o grau mais humilde da intuição intelectual e, como tal, já está na fronteira de um grupo inferior de intuição, que analisamos anteriormente: as intuições sensíveis.

Nestas últimas, o sujeito, desprovido de atividade verdadeiramente original, só entra em ação pelo próprio ato que lhe é comunicado pelo objeto: o sujeito se limita a reagir a um aporte extrínseco. A medida da intuição sensível será dada, portanto, pelas condições que presidem à impressão física e material do objeto no sujeito: essa intuição não ilumina nem o sujeito nem o objeto, mas tão somente o ponto preciso em que um passa para dentro do outro; é direta, porém relativa; fornece algo de extrínseco espacial, mais que de objetivo.

Sendo assim, enquanto só se consideram faculdades bem definidas, intuitivas superiores ou espontâneas, por um lado, intuitivas ou receptivas, por outro, é muito fácil aplicar a elas a dupla equivalência: *atualidade do objeto = cognoscibilidade; atualidade do sujeito = poder cognoscente*.

No entanto, o problema se complica singularmente tão logo aí introduzimos o modo *intermediário* — nem intuitivo, nem puramente receptivo — de nossas intelecções diretas. Com efeito, nosso conhecimento intelectual de todos os objetos que não são identicamente nossa própria atividade é ao mesmo tempo espontâneo e dependente de um dado exterior. Quais são os elementos que aí representam a atualidade do objeto e a atualidade do sujeito?

A palavra do enigma pode ser lida na primeira das três equivalências formuladas anteriormente: com efeito, a atualidade própria do objeto determina e mede, *em nós*, não mais uma inteligibilidade essencial ou uma cognoscibilidade intuitiva desse objeto, mas apenas uma *cognoscibilidade mediada por afirmação objetiva*. E a atualidade correspondente do sujeito cognoscente já não é aqui uma intuição intelectual, mas a posse imperfeita envolvida numa tendência ativa.

Que a *afirmabilidade* objetiva substitua, em relação a nós, a *inteligibilidade* direta (intuitiva) dos objetos, isso se pode constatar facilmente.

Com efeito, suponhamos nossa inteligência humana posta *diretamente* diante das essências das coisas, cada qual dotada de um grau definido de inteligibilidade: qual seria, então, nossa operação intelectual? Abrir-se-ia uma única alternativa lógica: conhecer tais objetos como são, por uma ideia simples, sem "composição nem divisão", ou não os conhecer em absoluto. Isso porque não se poderia "conhecê-los pela metade" e, assim, correr o risco de um engano a respeito deles, atribuindo-lhes desavisadamente a percepção *parcial* que se teria tido deles, visto que, na assimilação direta de um inteligível numa inteligência, não se imiscui nenhum princípio de "composição metafísica".[572] Ou nosso conhecimento intelectual, portanto, apreen dendo diretamente objetos inteligíveis segundo seus próprios graus de inteligibilidade, seria simples e infalível relativamente a cada um deles, ou não teríamos absolutamente nenhum conhecimento de tais objetos: "In rebus simplicibus, *in quarum definitionibus compositio intervenire* non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX *Metaph.*".[573]

Ora, não apenas diante das essências fisicamente compostas, mas também diante daquilo que, por natureza, é "simples" e "puramente inteligível", nosso conhecimento permanece composto e falível: testemunha disso é o conflito dos metafísicos ou, em geral, a possibilidade de erro. Uma conclusão se impõe: a inteligibilidade em si

dos objetos constitui, talvez, um dado indireto, mas não um dado direto de nosso conhecimento; nossas representações intelectuais são todas compostas e divisíveis, sujeitas, de fato ("per accidens"), se não de direito, a evoluções e variações.

Não poderíamos pretender, portanto, que a atualidade própria do objeto — ou sua inteligibilidade absoluta — defina sua inteligibilidade direta, em relação a nós. Do *intelligibile in se* ao *intelligibile quoad nos*, o *paralelismo* é tão somente parcial.

Será que a inteligibilidade absoluta, ou a atualidade do objeto, não tem, portanto, em nosso conhecimento, nenhum termo correspondente? Isso seria depreciar demais nossa inteligência; a correspondência existe, dizíamos, entre a atualidade do objeto (seu grau de realidade em si) e nossa afirmação objetiva verdadeira. Isso porque a afirmação realmente só atribui o ser *na medida do ato*. Eis o momento de aprofundar, na esteira de São Tomás, essa relação da afirmação objetiva com o *ser* e, por conseguinte, com o *ato*.[574]

O ser e o ato sob a afirmação: 1. *A gradação do ser*. — Decerto, como dissemos anteriormente, "*simpliciter sunt*, *quae actu sunt*";[575] no entanto, quantos objetos, que caem sob nossa afirmação, não "são", pura e simplesmente, porque o ato aí se mescla de potência e, por isso, se reveste de infinita variedade: "Ea quae non sunt actu, sunt *in potentia*, *vel* ipsius Dei, *vel* creaturae; *sive* in potentia activa, *sive* in passiva; *sive* in potentia opinandi, *vel* imaginandi, *vel* quocumque modo significandi".[576] Isso porque há mil e uma maneiras de *ser em potência*. São Tomás adota a divisão e o escalonamento do *ens* propostos por Aristóteles: "Tantos modos de afirmação quantos modos de ser": "Quot modis *praedicatio* fit, tot modis *ens dicitur*".[577]

Entre os princípios gerais de *divisão do ser*, dois apenas nos interessam aqui, porque são a fonte primária de que os outros derivam:

a) O ser que cai sob nossas afirmações pode subdividir-se em "ser subjetivo", puro "objeto pensado" (*ratio objectiva*, *ratio intellecta*, *ens rationis*, *esse intentionale*), e "ser real" (*ens reale*) — "ens [...] intra animam et extra animam", diz o título da lição 9 sobre o livro v da *Metafísica*.

b) O ser pode escalonar-se segundo *o ato e a potência*: "Ens in potentia, ens in actu".

O próprio São Tomás mostrar-nos-á que o primeiro desses dois princípios de divisão se reduz ao segundo. No entanto, para expor claramente essa redução, cumpre-nos primeiro destacar de maneira mais exata a relação do ser com a potência.

2. *Ato e potência*. — É sabido que a noção de potência — na filosofia tomista, que especifica, e até supera, nesse ponto, o aristotelismo primitivo — escalona-se em dois graus: um grau ínfimo, a "matéria prima", ou a "subjetividade pura" (*primum subjectum*), elemento potencial das "essências compostas" e princípio radical da quantidade; um grau superior, universal, a "essência" (quer simples, quer composta), na medida em que ela se opõe à existência como a potência ao ato.

Ora, a "matéria prima", considerada em si, isolada de toda forma, *não é* (e não constitui, portanto, objeto legítimo de afirmação).

Sob expressões diversas, São Tomás repete esta tese fundamental: a matéria não existe por si, não possui nem inteligibilidade, nem verdade, nem atividade, nem bondade, nem nada que possa fazer dela um termo de ação:

> Materia prima *non existit* in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum.[578]

> Materia secundum se, neque *esse* habet, neque *cognoscibilis* est.[579]

> Habet quidem materia [prima] ideam in Deo, non tamen aliam ab *idea compositi*.[580]

> Materia prima, sicut non est *ens* nisi in potentia, ita nec *bonum* nisi in potentia [...]. Sed tamen aliquid participat de bono, scil. ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum; et ideo non convenit sibi quod sit *appetibile*, sed quod appetat.[581]

> [Materia prima] magis est aliquid *concreatum* quam creatum.[582]

E por que, na matéria, essa deficiência de ser? Antes de tudo porque a matéria prima é indeterminada e porque a subsistência ontológica pressupõe a inteira determinação. Por isso, pela mesma razão, São Tomás recusará à "forma" material, substância incompleta, princípio de atuação de essência composta, o privilégio já negado à matéria: como tal, isoladamente, a forma de um composto *não é* mais que a matéria: "Formae non habent *esse*, sed composita habent esse per eas".[583] "Et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti [...] formarum non est *fieri*, neque *creari*, sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum".[584] Nem a matéria, nem a forma merecem isoladamente os atributos do ser: somente o "composto" — isto é, a unidade complementar da matéria e da forma — *é* verdadeiramente, e pode *ser conhecido* como objeto.

O esquecimento dessa verdade elementar provocou, aliás, em todos os tempos, uma deplorável pululação de problemas fictícios: oposição maniqueísta do princípio material ao ato divino;[585] latência e embutimento das formas na matéria;[586] origem separada ou criação direta das formas corpóreas;[587] preexistência temporal de uma "matéria informe"[588] e assim por diante. Nenhum desses problemas teria sido suscitado se tivesse havido atenção quanto à indeterminação respectiva da matéria e da forma material.

Os dois elementos complementares de toda essência material, portanto, são suscetíveis de receber o atributo do ser tão somente por sua união. Somente a respeito da essência, quer simples, quer composta, se afirma realmente que ela possui o ser. Nosso conhecimento da matéria só pode representar, portanto, uma elaboração abstrativa e secundária de nosso conhecimento da própria essência.

Aqui nos aguarda uma segunda tese especificamente tomista.

Será que a essência — quer simples, quer composta — subsiste como essência ou por um ato distinto dela? Sabemos que São Tomás toma partido decididamente pelo segundo membro da alternativa.

De um único ser é permitido afirmar que sua essência e sua existência sejam idênticas:

> Esse est actualitas omnis formae, vel naturae [...]. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale [...], sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. *Sua igitur essentia est suum esse.*[589]

Em contrapartida, todo ser, fora de Deus, é necessariamente mesclado de potência; e o elemento potencial que aí restringe o ato de ser a esta ou aquela espécie corresponde à definição de uma essência. A essência finita, portanto, está para o ser (ou para a existência) na relação da potência ao ato; fornece ao ato de ser um suporte próximo, que é, ao mesmo tempo, uma delimitação específica.

E essa potencialidade da *essência* em relação ao *esse* é verdadeira sobre as essências simples, tanto quanto sobre as essências compostas:

> Licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo *actus et potentia*. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialum, in quibus invenitur duplex

compositio. Prima quidem *formae et materiae*, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita *non est suum esse*, *sed esse est actus ejus*. Unde *ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum*. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, *adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum*. Et talis compositio intelligenda est in Angelis.[590]

Por isso, São Tomás pode enunciar a seguinte tese geral: "Materia et forma dividunt substantiam materialem, *potentia autem et actus dividunt ens commune*".[591]

Mas se é assim, se todo objeto inferior a Deus é composto de *esse* e de essência na relação entre ato e potência, é preciso dizer, no sentido que os grandes metafísicos atribuíram a essa expressão, que a inteligibilidade própria de todo objeto inferior a Deus é a de um *devir*, síntese de ato e potência, e única síntese logicamente concebível de ser e não-ser.[592]

Esses objetos serão, portanto, abrangidos por nossa afirmação, nem mais nem menos que um *devir* o é.

No entanto, o devir nos apresenta dois graus: um experimental, o outro, transcendental; ou seja, o devir nos é acessível no objeto:

1º. Como *movimento* propriamente dito — como κίνησις ou como μεταβολή (mudança qualitativa na κίνησις); é o devir próprio dos objetos sensíveis, sempre imbuídos de espacialidade. Esse "devir", considerado em si, comportaria um desenrolar indefinido; indefinido à maneira da "matéria prima". Sob o devir espacial e temporal de nossas representações, a análise reflexiva permite-se reconhecer uma μεταβολή pura, sem κίνησις, que corresponde ao exercício imanente de nossas faculdades intencionais: devir imaterial e instantâneo, κίνησις, no sentido amplo.

2º. Como *inacabamento* lógico (ou *metafísico*), no sentido de que o objeto em devir não se sustém, por si, em nosso pensamento, mas exige ser integrado a uma síntese absolutamente perfeita, na qual encontra o apoio derradeiro de sua coesão interna — sendo o *Esse* subsistente, a Ideia absoluta, o princípio supremo dessa síntese (o *analogum principale*).

Aristóteles parece ter entrevisto, mas não levado a fundo, a distinção entre esses dois "devires". São Tomás, graças a uma visão mais nítida da unidade complementar de *esse* e essência, enraíza, por assim dizer, a própria κίνησις numa contingência metafísica rigorosa — "devir" mais profundo que o movimento ou que a mudança, de que ele é uma condição radical de possibilidade:

> Solus Deus est omnino immutabilis; *omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis* [...]. Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem: vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia: vel secundum esse locale tantum, sicut corpora caelestia;[593] vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis; et universaliter omnes creaturae communiter sunt *mutabiles secundum potentiam creantis*, in cujus potestate est esse et non-esse earum.[594]

> Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat; non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur [...]. Sicut in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, sc. in Deo sunt *mutabiles*.[595]

Todo "devir transcendental" — ou, para empregar a terminologia propriamente escolástica, toda "contingência" metafísica — implica, *por si*, uma indeterminação fundamental em relação ao ser, um inacabamento das condições internas de possibilidade: o objeto contingente, quando ele é, poderia não ser, e quando ele não é, poderia ser: ao existir, ele não é simplesmente ser, mas "determinado" ser; ao inexistir, ele não é simplesmente "nada", visto que permanece possível. Por si só, portanto, esse objeto não apresenta à nossa inteligência as condições lógicas, nem de uma afirmação plena, nem de uma negação plena: só se tornaria completamente "afirmável" numa síntese superior que o relacionasse a uma condição absoluta de ser, isto é, que o relacionasse àquele ápice em que essência encontra existência, e o possível, o necessário. Teremos de estudar mais adiante essa síntese derradeira postulada por todo devir.

Não parece que o paralelismo, assinalado anteriormente, entre afirmação objetiva e atualidade do objeto começa a desenhar-se melhor? Cada objeto é afirmável segundo o grau de sua participação no Ato puro, Subsistência perfeita: a "matéria prima" só se insere sob a afirmação graças à "forma", seu ato; a "essência" — forma simples, ou unidade de matéria e forma — ainda está em potência no atributo de existência atual, e não realiza, portanto, as condições de um objeto de afirmação que se baste a si mesmo; por fim, o próprio ato existencial de toda essência finita se revela em nossos juízos como um ato precário e imperfeito, que se apaga tão logo é entregue a si, e subsiste apenas em dependência permanente de uma condição ontológica suprema, absoluta, que só poderia ser "atualidade pura".

Não resta dúvida, por conseguinte, que, no pensamento de São Tomás, a afirmação não abarca cada objeto segundo uma *medida definida* de ato ou de *esse*, isto é (visto que a afirmação do grau como grau implica logicamente a afirmação do *maximum*),[596] não remete implicitamente esse objeto ao ato puro e plenário de ser.

3. *Pensamento e realidade*. — Resta, portanto, uma segunda divisão universal do ser — e, portanto, também da afirmação objetiva — que

parece ter de privar o Realismo metafísico de todo o benefício das considerações que acabamos de desenvolver: com efeito, o ser, em todos os seus graus, pode ainda — dir-se-á — subdividir-se em "ser puramente intencional" e em "ser real"; pode também afirmar-se "somente no pensamento" ou "no absoluto". De um lado e de outro, ao que parece, quer se trate de um objeto real, quer de um objeto ideal, a afirmação é regulada com base na atualidade do objeto; mas, então, quem me dirá se os escalonamentos necessários de potência e de ato, que eu afirmo, pertencem unicamente a meu pensamento ou se realizam também, paralelamente, fora do meu pensamento? Ao acreditar que toco o real tão logo meu pensamento concebe necessariamente o ato, não corro o risco de cometer o próprio paralogismo que torna caduca a prova ontológica de Santo Anselmo?

Afastemos primeiramente uma ambiguidade. Quando contrapomos aqui "objeto pensado" a "objeto real", não se trata, evidentemente, de erigir, diante da realidade exterior a nós, aquela outra realidade que é o conceito considerado como qualidade do sujeito ontológico. O "objeto pensado" — *ens rationis* — designa unicamente o "conteúdo objetivo do pensamento", sem que se leve em consideração sua inerência a um Eu substancial: na qualidade de acidente ou modalidade desse eu, o "objeto pensado" ou o conceito seria, ele próprio, um "objeto real" — *ens reale*.

A questão que gostaríamos de formular é a seguinte: será que a hierarquia analógica do ato, implicada na afirmação plenária de ser, se consuma necessariamente *fora* de nosso pensamento? Ou será que ela pode, ao contrário, encontrar sua pedra lógica angular, seu ápice absoluto, sua perfeição ideal, no próprio *interior* de nosso pensamento?

A resposta fundamentada a essa pergunta só será completa ao cabo do exame da epistemologia tomista. No entanto, podemos desde já vislumbrar em Aristóteles e São Tomás as linhas gerais de uma solução.

Percorramos as principais espécies de conteúdo objetivo apresentadas por nosso pensamento, e vejamos em que condições elas são afirmáveis *sub ratione entis*.

Em nosso pensamento se encontram, de início, "conceitos genéricos". Estes, essencialmente indeterminados, permanecem, segundo sua forma ideal, inseparavelmente imbuídos do coeficiente de abstração que caracterizou a origem deles: para se tornarem suscetíveis da afirmação de ser, eles "chamam", ao menos, uma determinação específica. O gênero pode decerto ser representado por um conceito precisivo distinto, mas não relacionado, isoladamente, à existência (seja atual, seja possível); ele não tem *ideia* própria: "Genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar: quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie".[597] A condição do "gênero", no conceito objetivo, relembra a condição da matéria prima no composto substancial.

Esse é também o caso dos "conceitos matemáticos" que representam apenas aspectos gerais de objetos concretos e materiais. Em relação ao ser, os conceitos matemáticos mantêm uma indeterminação radical, que impede de "realizar" como tal a forma universal deles: "Dicendum quod mathematicae *non subsistunt separatae secundum esse*; quia si subsisterent, esset in eis bonum, sc. ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematicae separatae secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia".[598] Por isso, as formas matemáticas não são "entia simpliciter", mas apenas "entia secundum rationem": não bastam para saturar a afirmação objetiva sem o complemento de outras determinações.

No fundo, nossos conceitos explícitos — quer de *gênero*, quer de *grandeza matemática* — são conceitos "secundários". É preciso voltar sempre à tese essencial do aristotelismo, aquela que centra todo o nosso conhecimento do real no objeto próprio e primário de nossa inteligência discursiva: "Intellectus humani proprium objectum est *quiddítas rei materialis*, quae sub sensu et imaginatione cadit".[599] Pelo simples fato de nossa inteligência não ser intuitiva, torna-se

logicamente necessário que o primeiro objeto que afeta nossas faculdades intelectuais seja um atributo quiditativo, abstraído a partir dos indivíduos materiais, isto é, um *conceito específico*.[600] E é, portanto, em nossos conceitos específicos, diretos, nossos meros conceitos primitivos, que terão de ser descobertos *todos* os nossos outros conceitos objetivos; estes só serão conceitos objetivos, suscetíveis de receber o atributo de ser, na medida indicada pelo pertencimento deles, ou pela relação deles, a uma apreensão específica original. Aquilo que não está contido, de uma maneira ou de outra, na apreensão do objeto próprio e primário da inteligência, não é representado de maneira alguma como objeto.[601]

O princípio da prioridade psicológica do objeto próprio recebe, na obra de São Tomás, várias aplicações semelhantes àquela que fazemos aqui. Por exemplo, na questão de saber "utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile", o método de solução é esboçado como segue: "Respondeo dicendum quod objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit [...]. Et quia id quod est *primo et per se cognitum* a virtute cognoscitiva est proprium ejus objectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, *ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem*".[602] É preciso evitar, observa São Tomás, confundir a "prioridade em nosso conhecimento" com a "prioridade absoluta": "In accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora".[603] Ou ainda: "Non est necesse quod omne quod est principium cognoscendi sit principium essendi; ut Plato existimavit".[604]

Retemos disso que, para se objetivarem, os conceitos genéricos e os conceitos de quantidade devem ser integrados a um conceito específico.

No entanto, o próprio conceito específico permanece uma "ideia geral", um "universal" abstrato. Ora, segundo Aristóteles,[605] bem como segundo São Tomás,[606] universal algum pode ser, *como tal*, nem

"subsistência", nem "essência primária" (πρώτη ούσία), pois ele permanece essencialmente "em potência": τόκαζόλου δυνάμει έστι. E constatamos anteriormente que toda quididade abstrata é caracterizada por uma dupla indeterminação: indeterminação como forma inteligível, insuficientemente *una* (ou como essência, ainda dividida do *esse*) — indeterminação como representação material desquantificada, privada de todo "suppositum" particular. Para receber o atributo de ser atual, num juízo categórico, a quididade abstrata deve despojar-se dessa dupla indeterminação, isto é: na qualidade de representação abstrata, "subjetivar-se" na matéria concreta, "per conversionem ad phantasma", e, ao mesmo tempo, como forma finita, encontrar o complemento de sua unidade inteligível em sua dependência intrínseca em relação ao ato puro de ser. Ora, se considerarmos esses dois termos, pura matéria e Ato puro, requeridos para toda realização atual da quididade — e sem os quais, portanto, ela nem sequer seria um objeto possível ou *afirmável* —, constatamos, não sem surpresa, que eles são entendidos, ambos, *fora da esfera puramente conceitual*, aquém ou além de toda "ideia" de nosso entendimento.

Com efeito, a matéria prima, longe de constituir, em nosso conhecimento, uma representação justaposta a outras representações, uma espécie de matéria prima ideal, é realmente o marco do limite *inferior*, extramental, de nossos conceitos ou, em outras palavras, o ponto crítico em que expira, para nós, a ordem "intencional". Só concebemos semelhante limite na medida em que, fisicamente, sofremos a pressão dele. Por outro lado, o limite *superior* de nossos conceitos, o Ser puro, unidade suprema, tampouco pode ser "representado" em nós por uma forma ideal qualquer que lhe convenha propriamente; para estabelecer a pedra angular de nosso pensamento objetivo, temos, portanto, de transpor os limites desse mesmo pensamento e mergulhar no real por um procedimento que se serve da representação conceitual ao superá-la.

No âmbito de uma metafísica franca do ato e da potência, daremos por demonstrado, portanto, que todo conceito abstrato, objetivado

numa afirmação de ser, teve não somente de concretizar-se por referência à matéria — e já exteriorizar-se, assim, em relação ao pensamento —, mas sobretudo de subordinar-se, segundo a relação de analogia, a uma condição existencial superior e absoluta, que não pode permanecer interior ao nosso pensamento, e até que só pode ser o ápice absoluto do real, o Ato puro. O conteúdo afirmável de nossa consciência não basta, portanto, logicamente, como representação pura, como "ideal" oposto ao "real". A afirmação de ser — que, quanto a sua matéria primitiva, é iniciada em nós por uma *invasão do real concreto* — prossegue e se conclui (no implícito vivido) pela *posição absoluta* do real transcendente: passividade inicial, posição terminal, todo o nosso saber formal se torna "inobjetivo" e inconsistente se não se vincula a esses dois extremos.

Que nos compreendam bem, contudo: quando depreendemos as condições lógicas e psicológicas de toda afirmação objetiva, não pretendemos que esta, para ser possível, nem mesmo para tornar-se evidente, exija uma referência *explícita*, quer à matéria concreta, quer ao ato puro de ser. Não. Podemos incontestavelmente, sem tomar consciência dessa referência vivida e logicamente postulada, considerar em si e discernir entre si os objetos diretos de nossos conceitos. Nosso pensamento, por mais ávido que seja de unidade, é fragmentário. Se já reduzimos em várias ideias "distintas", não obstante a indivisibilidade evidente do "suppositum", os atributos metafísicos do único sujeito Sócrates,[607] será que devemos nos espantar de que não raro contemplemos as coisas deste mundo em si mesmas e por elas mesmas, sem nos elevar até a ideia clara do Ser absoluto, princípio da inteligibilidade delas?[608] Esse poder infeliz de fragmentar a unidade, de considerar os efeitos sem suas causas, em suma, de desjungir o que naturalmente está unido, deve-se à impotência de nosso espírito, desprovido de intuição própria: somos "abstrativos" e "discursivos", demasiado prontos para esquecer as condições restritivas que oneram toda abstração, e demasiado lentos, no "discurso", para percorrer a série das condições *a priori* que comandam cada ideia. Criamos assim, para nós mesmos, uma multidão de problemas ilusórios. Se

pudéssemos abranger num único olhar as condições lógicas e ontológicas do real, veríamos clara e constantemente que todo "abstrato" é secundário, ou seja, é tão somente, em sua origem, a forma imaterial de nossa percepção de indivíduos concretos; veríamos também que o puro "pensado", mesmo que fosse a existência *ideal*, ainda não é, em nós, senão "possível", e que o conhecimento do "possível" não é em absoluto uma etapa necessária para o conhecimento do "existente": que, muito pelo contrário, o "possível" nos é dado primitivamente no "existente". Por fim, veríamos que o próprio "existente" só é "inteligentemente" cognoscível por sua relação vivida com o ato absoluto de ser. Para perceber esse encadeamento implícito de condições, latentes sob toda atribuição de ser, devemos usar de análise reflexiva e de esforço dialético.

Não parece que estamos de volta à teoria cartesiana da ideia clara e distinta (Descartes) ou da ideia adequada (Spinoza)? A ideia *clara e distinta* traz garantia de objetividade, a ideia *adequada* implica realidade, diziam esses filósofos. Isso porque uma ideia só é totalmente "distinta" e só é "adequada" quando satura todas as afinidades naturais da razão. Alcança, então, o Absoluto.[609] Nesse sentido, será que o racionalismo cartesiano, sobretudo na forma spinoziana, estaria próximo, portanto, do racionalismo aristotélico-tomista?

Não obstante a aceitação comum do princípio de inteligibilidade (ou de racionalidade) dos objetos afirmáveis, uma divergência radical subsiste entre o aristotelismo e o racionalismo moderno. Essa divergência ressalta, uma vez mais, a dificuldade tão particular que, em epistemologia, o conhecimento de um objeto transcendente opõe a nós.[610]

Isso porque, por fim — dirá o racionalista —, para elevar o edifício racional até o ápice necessário constituído pelo Infinito, ou Ser perfeito, ou Ato puro, será que não é preciso possuir, desse elemento supremo, se não uma verdadeira intuição, ao menos uma imagem especular fiel, um conceito de natureza semelhante à dos conceitos

subordinados cuja coerência ele deve garantir? A pedra angular do conhecimento, afinal, não pode ser um Incognoscível.

Por outro lado, porém, observaremos por nossa vez — sem contar que a metafísica racionalista, em estrita lógica, conduz ao panteísmo imanente e não resiste à *Crítica* kantiana —, sabemos que o Ato puro só é pensável num "além" de nosso pensamento.[611] E deparamo-nos, uma vez mais, com o mistério opaco de uma Realidade, *posta* em todas as nossas afirmações objetivas, sem estar aí *representada* por nenhuma forma que lhe convenha.

Neste longo parágrafo, gostaríamos de sublinhar, à guisa de resumo, a seguinte constatação: que a afirmação objetiva, embora indiferentemente aplicável a todas as essências finitas, sem exigir nem excluir nenhuma, obedece, todavia, na medida em que expressa *o grau de atualidade* dos objetos, a uma lei de progressão rigorosa. Com efeito, afirmar a matéria (o que só nos é possível em virtude de nossa participação física nela) é ao mesmo tempo afirmar a forma, ato da matéria; afirmar a essência é indiretamente afirmar o *esse*, ato da essência; afirmar o *esse* finito, ato limitado, é afirmar implicitamente o Ser puro, perfeição necessária do ser; afirmar o Ato puro como condição racional suprema, como ideal por excelência, é logicamente afirmar o Ato puro como realidade absoluta, pois um Ato puro *ideal*, que não fosse posto como Ato puro *real*, seria uma potência de atuação declarada ápice do ato. Toda afirmação que se imobilizasse em um dos escalões inferiores de atualidade entraria em conflito, portanto, com o conteúdo afirmado e arruinar-se-ia a si mesma. Na linha ascendente do ato, uma lei dialética transcendental,[612] lei de natureza, sancionada pela ameaça sempre iminente da incoerência lógica, assinala de antemão, até a última (que já não é representável em conceitos), as grandes etapas da afirmação objetiva.

§3 — A afirmação, substituto dinâmico da intuição intelectual

Interioridade e objetividade. — Sendo todo conhecimento uma operação imanente, as condições que logo determinam, para a consciência do sujeito, o valor objetivo ou subjetivo de seu conhecimento devem encontrar-se *no* próprio sujeito; aquelas que permaneceriam totalmente extrínsecas ao sujeito seriam inexistentes aos olhos da consciência. Um objeto é conhecido segundo o modo e a medida de sua "interioridade" num sujeito. Essa é a própria doutrina de São Tomás.[613]

> Licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem, tamen, in operationibus quae sunt in operante [nas ações imanentes], *objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante*; *et secundum quod est in eo*, *sic est operatio in actu*. Unde dicitur in lib. III *De Anima* [...] quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. *Ex hoc* enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus *informatur actu* per speciem [objecti] sensibilis vel *intelligibilis*.[614]

O objeto só é "conhecido" — só se torna *sensibile vel intelligibile in actu* — ao se tornar, se não para si mesmo, ao menos pela *species* que o representa, o princípio formal do ato cognitivo:

> Et ita se habet objectum, unitum potentiae [cognoscitivae] ad hujusmodi actionem [immanentem], sicut *forma* quae est principium actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo.[615] Similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem [...] sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitae sit *in cognoscente*, *quasi quaedam forma ipsius*.[616]

Degradação da "interioridade" do objeto na escala descendente das inteligências. — O axioma geral de "imanência" ou de "interioridade",

que relembramos aqui, recebe aplicações diversas em diversas categorias de sujeitos cognoscentes.

Um sujeito que fosse a um só tempo o protótipo e o produtor das coisas, segundo a inteira amplitude de seu ser, possuiria em si, eminentemente, a totalidade das determinações objetivas existentes e possíveis; conheceria *tudo* ao conhecer-se a *si mesmo*. Uma plenitude assim só poderia pertencer a uma atualidade pura, pois somente o Ato puro envolve e domina a infinita extensão do "possível". Somente em Deus, por conseguinte, os objetos conhecidos têm sua plena interioridade: a interioridade do efeito em sua causa adequada. Isso porque a inteligência divina é a medida adequada das coisas, segundo a essência e também segundo a existência delas: "Intellectus divinus est mensurans, non mensuratus".[617]

O conhecimento divino realiza, assim, o tipo perfeito da *intuição*, criadora de seu objeto. Em outras palavras, nesse ato infinitamente simples — distinguir aspectos parciais —, pode-se dizer que a forma das coisas está prefigurada na inteligência divina e que a existência das coisas está predeterminada na vontade divina. No entanto, esses são modos analógicos de expressão: "Intellectus divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua".[618] E essa essência divina nada mais é que o ato puro de ser, pura ideia subsistente: "*Intelligere* Dei est divina essentia; et divinum esse est ipse Deus; nam Deus est sua essentia et suum esse".[619]

No entanto, tão logo descemos à inteligência finita, o objeto externo[620] deixa de ser conhecido na essência e pela essência do sujeito cognoscente — tão logo, portanto, certo grau de "potência passiva" se inseriu na inteligência, que deve *receber* princípios intencionais de conhecimento objetivo. A bem dizer, entre os anjos, formas subsistentes,[621] essa potencialidade é saturada de dentro, por princípios inatos de apreen são objetiva, participação natural nas ideias divinas produtoras das coisas. São Tomás analisa, em sua angelologia, as possibilidades de intelecção que conviriam aos espíritos puros.[622] Elas

comportam, em toda hipótese, o "modo intuitivo", isto é, a presença *a priori*, no próprio sujeito, de todos os princípios constitutivos de seu conhecimento do objeto: forma e conteúdo. Intuição imperfeita, todavia, pois, já não sendo criadora do objeto, mas apenas infundida pelo Criador, não pode ter, nem intensiva nem extensivamente, o valor totalmente "compreensivo" da intuição divina.

Ao menos, a inteligência angélica — embora submetida a certa "ordem sucessiva" de operações — não passa por alternâncias de atividade e repouso: "Angelus *semper est actu intelligens*, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos".[623] Não tendo de passar da potência ao ato, ela capta seu objeto num golpe de vista, sem discurso nem movimento:[624] "Differt apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus *apprehendit immobiliter* per intellectum".[625] Dependente de Deus, de quem extrai seus princípios de conhecimento, ela não é fisicamente "passiva" diante de objetos exteriores; e embora não produza realmente estes últimos, ao menos, em virtude de suas "species inatas", *mede-os* teoricamente sem deles emprestar o que quer que seja.

Desçamos um grau ainda na escala das inteligências. A inteligência humana, que ocupa o último escalão, não apenas não é atualidade pura, como tampouco — na qualidade de cognoscente — é uma potência sempre em ato, como a inteligência angélica: nossas intelecções são liberadas por intermitências, no ritmo da sensibilidade.[626]

Buscaremos definir mais adiante o que persiste, em nossa inteligência, da participação conatural que todos os espíritos têm nas ideias criativas. Em todo caso, essa participação não basta para produzir em nós "objetos", e é mesmo necessário que uma ação externa supra a insuficiência das determinações internas: a interioridade do objeto no sujeito diminuiu, portanto, na proporção em que baixava a excelência do sujeito cognoscente, isto é, na proporção em que baixava o valor penetrante do conhecimento.

São Tomás assinala, em várias passagens, essa degradação paralela; citaremos apenas uma:

> Intellectus habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in *prima causa*; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est *actus purus*. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut *potentia ad actum*. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae *semper est perfecta per actum* [...]; quaedam autem potentia est quae non semper est in actu, sed *de potentia procedit in actum* [...]. Intellectus igitur *angelicus* semper est in actu suorum intelligibilium [...]. Intellectus autem *humanus*, qui est infimus in ordine intellectum [...], est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit.[627]

Que a inteligência humana tenha a característica da "passividade", ao menos relativamente a *certos* objetos, isso resulta, evidentemente, do próprio fluxo de nossas intelecções, que vêm, umas após as outras, despontar no limiar da consciência, emergir em plena luz e depois apagar-se na penumbra. No entanto, será que a "passividade" de nossa inteligência se estende a absolutamente *todos* os objetos? Será que não temos "intuição intelectual" alguma?

Nenhuma, responde o tomismo,[628] barrando diante de nós todas as saídas possíveis para um modo qualquer de intuição essencial.

Não possuímos ideias inatas: São Tomás constata o fato e prova a necessidade dessa carência num espírito, forma de um corpo.[629]

Não percebemos diretamente, em si mesmas, formas ou ideias subsistentes, tipos exemplares de realidades inferiores:[630] o mundo imaterial só se revela através da analogia da matéria.

E até, embora nossa inteligência "participe da luz incriada" ("quaedam participata similitudo luminis increati"),[631] não desfruta de modo algum nem em grau algum daquela "visão objetiva em Deus", daquela intuição da forma inteligível "in rationibus aeternis", que Malebranche e, depois, os ontologistas do século XIX se esforçaram para reabilitar. Desde o século XIII, São Tomás se ergue contra essa interpretação de cunho demasiado platônico de alguns textos agostinianos.[632]

Dedução do modo próprio de atividade de uma inteligência não intuitiva. — Decididamente a inteligência humana não é intuitiva. Qual é, então, seu modo próprio de atividade?

Mostramos anteriormente[633] como São Tomás o deduz *a priori*.[634] Relembremos as grandes linhas dessa dedução.

Uma faculdade não intuitiva, por não possuir em si, por natureza ou de nascença, todos os elementos objetivos de sua atividade cognitiva, deve tomar de empréstimo, fora de si, o complemento que lhe falta: deve "receber" extrinsecamente determinações objetivas.

Ora, receber extrinsecamente determinações objetivas, ser impressionado de fora e reagir apenas sob a dependência direta dessa impressão sofrida, isso é próprio de uma "sensibilidade". E, nesse aspecto, uma sensibilidade só pode ser *material*, "corpórea", pois a recepção externa de uma impressão pressupõe, entre agente e paciente, uma comunidade "potencial": a continuidade da matéria e da quantidade.

No entanto, por outro lado, uma faculdade material, por mais modesto que seja seu nível, não poderia apresentar os atributos materiais, "corpóreos", de uma sensibilidade. Ora, nossa faculdade dos conceitos, faculdade do "universal", é de fato, inequivocamente, uma faculdade espiritual: sua operação própria alça-a nitidamente acima da matéria e da quantidade concretas. Como conciliar, na unidade de uma mesma cons ciência, a espiritualidade (espontaneidade intelectual) com a passividade material (receptividade sensível)?

A teoria do intelecto agente[635] expõe a única conciliação possível desses dois atributos: é preciso, decerto, continuar a atribuir à inteligência imaterial sua *espontaneidade*, mas, ao mesmo tempo, coordenar com ela uma *faculdade receptiva*, sensível e material: a faculdade intelectual, por necessidade de natureza, terá de adequar sua atividade imanente às características formais da atividade sensível, o que só é concebível na unidade substancial estrita de um sujeito sensitivo-racional.

A tese fundamental da antropologia tomista — a unidade substancial do composto humano — expressa, portanto, o pressuposto metafísico da única solução psicológica que o problema de nossas intelecções comporta. Eis essa solução resumida nos próprios termos de São Tomás:

> [Anima humana] quae in eis [substantiis immaterialibus] tenet ultimum gradum [...] in sui natura non habet perfectiones intelligibiles [ela não é intuitiva], sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles [ela é uma potência passiva]: unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus [ela requer o concurso de uma sensibilidade]: et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suae naturae competit ei [animae humanae] quod *corpori uniatur*, et quod sit pars speciei humanae non habens in se speciem completam [como a sensibilidade é, e tem de ser, uma faculdade orgânica, seu concurso

só pode ser garantido à alma pela união substancial desta última a um corpo].[636]

Intuição intelectual e afirmação objetiva. — Podemos, a esta altura, instituir entre a intuição intelectual e nossa intelecção objetiva uma comparação mais precisa.

Nossa inteligência decerto tem, visto que o exerce, o poder de passar a seu ato derradeiro, o conhecimento objetivo: "Ab esse ad posse valet illatio".

No entanto, exerce esse poder sob a dependência de condições em parte *interiores*, em parte *exteriores*.

"Interiores", dizíamos. Quando São Tomás, depois de Aristóteles, chama nosso entendimento de "tabula rasa, in qua nihil est scriptum", quer que se compreenda que ele não carrega em si, por natureza, nenhuma daquelas determinações diferenciais (*essências*) que constituem formalmente e distinguem entre si os "objetos" de nosso pensamento. Mas não pretende negar — longe disso — que os princípios transcendentais, aplicáveis a todo objeto indistintamente, e presentes apenas "em potência" nos aportes da sensibilidade, venham em ato, no interior do conceito, pela influência ativa de um *a priori* da inteligência. Já relembramos[637] — e teremos de relembrá-las ainda, num contexto cada vez mais preciso[638] — aquelas formulações significativas, caras ao Mestre inconteste do aristotelismo medieval:

> Inest unicuique homini quoddam principium scientiae, sc. lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio *naturaliter* quaedam universalia principia scientiarum.[639]

> In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia *originaliter indita*, mediantibus universalibus conceptionibus.[640]

Nossa inteligência possui, portanto, por natureza, os princípios transcendentais que permitem reconstruir uma unidade "inteligível

em ato" com base no modelo de uma representação concreta, que só é inteligível em potência. Isso equivale a dizer, na terminologia moderna, que ela contém uma "condição sintética *a priori*", inquantitativa e metassensível, que, no entanto, só entra em jogo graças a uma cooperação atual da sensibilidade. A cooperação sensível completa *materialmente* as determinações transcendentais, inatas à inteligência, permitindo-lhes assim expressar-se em representações objetivas.[641]

Da interioridade intuitiva, perfeita, própria do Ato puro, a inteligência humana mantém no máximo, portanto, o caráter inato, não de *ideias*, mesmo puramente virtuais, mas de um *modo transcendental* de unidade que "requer" uma matéria à qual se aplicar. Em outros termos, a inteligência humana, de posse natural "privativa", por assim dizer, mas não "objetiva", do tipo do ser, é limitada extrinsecamente por "coisas em si" (*res*), cujos aportes sucessivos ela tem de assimilar para passar ao ato objetivo, por intermédio dos sentidos: "Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam *non completam naturaliter*, sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles *a rebus*".[642]

É manifesto que nenhum dos dados materiais, originários da "coisa em si", *iguala* a "potência" da inteligência: a bem dizer, a acumulação deles *tende* a colmatar o abismo que separa a potência intelectual do ato cognitivo plenamente saturador; no entanto, como essa "potência" tem toda a capacidade objetiva do ser, sua atuação plena, por meio de dados materiais, aparece como inacessível *limite*... Isso significa que jamais a unidade transcendental, inata à nossa inteligência como disposição funcional, objetivar-se-á por completo em nossos conceitos.

Aquém desse limite ideal e quimérico, portanto, só podemos encontrar em nós conceitos claudicantes, inacabados, cuja exigência de unidade é demasiado ampla para a "matéria" deles. A inteligência, ao produzi-los, não vai ao extremo de sua potência.

O que nos permite, no entanto, "objetivá-los" categoricamente e conectá-los, em nossos julgamentos, ao absoluto do ser, como se interviessem, em seus lugares respectivos, dentro de uma intuição intelectual totalizante? Qual elemento ou atividade supre aqui a função da intuição ausente?

A resposta está em duas palavras:

1. *Psicologicamente* falando, essa suplência é exercida pela afirmação. Demonstramos isso anteriormente de forma *a posteriori* e por exclusão.[643]

2. *A priori* e *dedutivamente*, podemos estabelecer que o papel objetivo da afirmação, suplantando a intuição intelectual, é *necessário em todo conhecimento não intuitivo*.

Essa dedução, baseada em elementos de São Tomás, será desenvolvida nos quatro capítulos seguintes.

CAPÍTULO II: O realismo no finalismo: balanço do problema

Eis-nos chegados à última etapa do raciocínio epistemológico que nos esforçávamos para descobrir sob as formulações tradicionais do tomismo. Já havíamos preparado esta etapa, decerto (relembraremos isso de maneira precisa mais adiante), por constatações emprestadas quer da psicologia da afirmação, quer do escalonamento lógico dos objetos afirmáveis. Tais quais, essas considerações preliminares, embora tenham tido a grande vantagem de instruir-nos sobre o pensamento de São Tomás, não apresentam ainda o ordenamento rigoroso de uma prova crítica: requerem uma aplicação e também, aliás, complementos. O que nos resta demonstrar? Que toda enunciação, para ser objetiva (em sua própria forma de enunciação) deve conter a afirmação implícita de uma *realidade absoluta determinada*; em outros termos, que o *absoluto numênico* entra nos pressupostos lógicos do objeto como tal. Ora, se pudéssemos estabelecer que o dado do conhecimento só se objetiva diante de nosso pensamento ao assumir implicitamente ("exercite") o valor de um *fim*, nossa tese já não seria tão difícil de provar; isso porque a ordem dos fins — a ordem "prática" — é *absoluta*, não fenomênica, e objetivar-se como fim também é necessariamente objetivar-se no absoluto segundo uma forma *definida*. Bastaria, então, para consumar nossa prova geral, aprimorar a ideia tradicional, pouco explorada, da interpenetração necessária entre ordem prática e ordem teórica, e mostrar em quais condições essa interpenetração em nada alteraria o valor *especulativo* das evidências racionais.

Observação prévia. — Temos consciência de que um pequeno número de leitores, habituados a erigir uma divisória estanque entre finalidade e especulação, terão alguma dificuldade em adentrar o

suficiente nosso pensamento para bem entendê-lo. Desejosos de prevenir, tanto quanto possível, todo mal-entendido, rogamos-lhes que, ao lerem-nos, queiram lembrar-se dos pontos seguintes, quanto aos quais, ao que tudo indica, estamos de acordo com eles:

1. Por si, a inteligência — "ut est res quaedam", como diz São Tomás — possui uma finalidade interna[644] e tende *realmente* para seu bem, que é a posse "intencional" do Ser, digamos numa palavra: o Verdadeiro.

2. A finalidade interna de agentes imateriais é, e *só pode ser*, *uma finalidade intencional*: é a finalidade que corresponde à potência de enriquecimento da forma como forma. A palavra "intencional" designa a propriedade de toda perfeição formal que sobrevém a um sujeito já plenamente constituído em seu estado *natural* (isto é, a um sujeito já constituído em ato secundário quanto à sua subsistência própria, segundo sua essência e suas potências). "Intencional", na terminologia de São Tomás, opõe-se, portanto, a "natural", mas não a "ontológico" ou a "real".

Uma mesma forma, aliás, pode ser a um só tempo natural e intencional (por exemplo: as formas subsistentes, separadas, que são atualmente inteligíveis para si mesmas). E, em todo caso — repitamo-lo —, uma forma simplesmente intencional, isto é, intencional sem ser "natural" (*species*), não deixa de ser, na qualidade de intencional, uma perfeição real do sujeito que a possui, um acidente real desse sujeito, o ato de uma potên cia real, o termo real de uma tendência anterior e a especificação real de uma tendência consequente. Ou ainda: o objetivo derradeiro da mais elevada atividade criada existente, a de um agente intelectivo, pertence eminentemente à ordem intencional. Essa ordem constitui, portanto, um aspecto — e não dos menores — da *ordem ontológica*. No entanto, mesmo lá onde a ordem ontológica alcança sua perfeição, o real e o intencional coincidem por completo: a essência de Deus é identicamente Atualidade pura e Pensamento subsistente.

3. Por isso, não deve surpreender que nos vejam aplicar — na esteira de São Tomás, aliás — os axiomas gerais da causalidade ontológica a realidades intencionais, como o são as *species*, "cognoscíveis em ato" e imanentes ao sujeito.

4. Que fique bem entendido, portanto, entre nosso leitor e nós, que, ao falar da finalidade interna da inteligência, teremos sempre em mente, não uma tendência ordenada, por si, à produção ou à modificação de uma "natureza" (de um *esse naturale*), mas uma tendência ordenada, por si, à perfeição puramente intencional de um sujeito já em ato como "natureza".

Concluir-se-á dessas observações, decerto, que o realismo tomista, tal como nós o compreendemos, é essencialmente idealista, e que a oposição entre natureza e ideia deve aí aparecer sempre como uma degradação do real. Concordaremos de bom grado com isso. No entanto, essa aliança entre realismo e idealismo constitui justamente um dos traços mais amplos e mais profundos daquelas doutrinas escolásticas que permanecem indenes contra o vírus nominalista.

Já havíamos dito tudo isso — equivalentemente — no capítulo dedicado à *ontologia do conhecimento*.[645]

Balanço do nosso problema. — Antes de estudar, em São Tomás, o último termo médio de nosso raciocínio — a finalidade da inteligência — relembremos algumas conclusões anteriormente estabelecidas.

Mostramos acima:

1. Que o "dado", representado em nós, constituía-se em "objeto" diante de nosso espírito, graças à *afirmação* judicativa, à *compositio aut divisio*.[646]

2. Que a afirmação é um ato intelectual que expressa, na assimilação de um dado particular, o repouso da *tendência — quer natural, quer elícita* — do sujeito inteligente para seu fim.[647]

Disso resulta, das duas uma: ou o dado satura, por si só, essa finalidade; ou, permanecendo inadequado a esta última, ele não a pode pôr em repouso, em relação a si, senão na medida em que ele se subordina a um objeto mais abrangente, saturante. Pressente-se quão importante será, do ponto de vista de nosso estudo, analisar a finalidade da inteligência humana e medir a amplitude de seu objeto derradeiro e adequado.

3. Que o objeto adequado de nossas afirmações se estende para além de toda representação conceitual, para além de todo conteúdo capaz de afetar *estaticamente* nossa inteligência.[648] Visto, no entanto, que o objeto universal da afirmação deve ser impresso de uma maneira qualquer em nossa inteligência, cumpre que seja de um modo *dinâmico*, como um fim antecipado numa tendência. Também por essa razão, o exame da finalidade intelectual se impõe a nós.

4. Por fim, acabamos de constatar, no capítulo anterior,[649] que a afirmação judicativa *supre* à sua maneira a função objetiva da *intuição intelectual*. Na intuição intelectual, o sujeito contém antecipadamente todas as determinações do objeto conhecido e opõe este último a si mesmo, como um princípio eficiente ou um princípio exemplar opõe a si mesmo seu efeito.

No entanto, uma inteligência não intuitiva, que não possui *a priori* essa plenitude de determinações, é obrigada a passar *progressivamente* da potência ao ato. A afirmação aí se intercala, como uma fase intermediária, entre a passividade inicial e a intuição plena, que seria o ato objetivo perfeito. A afirmação assinala um "momento" num movimento.

Como, em tais condições, ela pode suprir a intuição objetiva? Mostraremos, nas páginas seguintes, que ela é capaz disso sob dois pontos de vista. Quem diz intuição diz *interioridade* das determinações do objeto; na falta de uma interioridade prévia do objeto no sujeito, a afirmação consagra, em cada etapa, a penetração de um dado na faculdade intelectual. Depois, intuição expressa

objetivação direta: a afirmação efetua a referência objetiva do dado interiorizado, ou, para dizer melhor, a projeção direta desse dado na realidade objetiva — não, decerto, como *efeito* produzido, mas como *fim* perseguido. Dizemos "como fim perseguido" porque não há outra possibilidade lógica; estamos entre as garras de uma alternativa única: uma forma imanente a um sujeito não poderia, para objetivar-se, desprender-se do sujeito, no próprio sujeito, senão de duas maneiras: segundo o ato criador, ou produtor, que a realizaria fora do sujeito — esse é o *modo intuitivo* mais ou menos perfeito; ou segundo o ato tendencial que a poria como fim exterior, como "objeto" de uma assimilação possível — é o *modo afirmativo*.

Vê-se que, de todas as partes, somos reconduzidos à finalidade intelectual, quer se trate de tornar o dado imanente a nós, quer de projetá-lo no exterior como objeto. A interiorização do dado deve fazer-se segundo a "finalidade antecedente" da inteligência. Por outro lado, a "projeção objetiva" do dado, a aperceção do "outro" como "outro em si", não é concebível, tampouco, senão na ordem dos fins. Isso quer dizer que a reação total da inteligência, ao receber a espécie inteligível, deve introduzir essa "species" na corrente de uma finalidade ulterior: o dado se objetiva ao tornar-se um elemento da "finalidade consequente" do sujeito que se afirma.

Vamos retomar, em detalhes, o quarto ponto desse esboço, sobretudo a fim de estudar o valor crítico atribuído pelo próprio São Tomás aos primeiros traços de uma solução crítica contida na finalidade intelectual. Assim prepararemos diretamente a dedução rigorosa que constitui, a partir de agora, nosso objetivo.

CAPÍTULO III: Análise geral do movimento e da finalidade

São Tomás volta com frequência à análise do movimento e da atividade em geral. Percorramos apenas alguns textos significativos.

Todo movimento tende a um fim. — Primeiramente, uma tese fundamental: todo movimento (no sentido amplo dessa palavra), toda passagem da potência ao ato, implica tendência a um fim ("tendit ad finem"). Mais universalmente ainda: "Omne *agens* agit propter finem".[650] Não há *movimento* que não seja orientado, nem *atividade* que não tenha um objetivo.

Esse finalismo radical é uma evidência primitiva, puramente analítica, para quem reconhece o valor dinâmico do movimento e da ação; em outros termos, para quem não pretende reduzir o movimento a uma série de qualidades ou de estados engolfados num devir abstrato, e reduzir a ação à presença bruta de um "consequente" posterior a um "antecedente". Ora, São Tomás se atém, como Aristóteles, à pressuposição geral de um valor dinâmico do movimento, e, *a fortiori*, de um valor dinâmico da ação: "Motus est *actus* existentis in potentia prout in potentia".[651] O movimento não seria movimento se o ato do momento presente não contivesse, virtualmente, o ato do movimento seguinte. Ora, nessa contenção prévia e dinâmica, nessa indivisão entre um ato e uma virtualidade, que caracteriza cada momento atravessado pelo objeto em movimento, não há lugar para uma indeterminação qualquer em relação ao momento seguinte: caso contrário, o ato seria potência como ato, e, reciprocamente, a potência como potência seria ato. O valor dinâmico de um movimento — ou, mais universalmente, de uma atividade em exercício[652] — é, a cada instante, perfeitamente determinada. No entanto, é precisamente essa determinação virtual que denominamos um "fim", quando a consideramos, por antecipação, o termo natural do devir presente.

> Si agens *non tenderet ad aliquem effectum determinatum*, omnes effectus essent ei indifferentes; quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud. Unde, *a*

> *contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum*. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod [qui] dicitur *finis ejus*.[653]

> Objectum operationis terminat et perficit ipsam, et est fini ejus.[654]

Toda passagem da potência ao ato pressupõe, portanto, no princípio dinâmico direto desse devir, a tendência a um fim determinado. No entanto, esse fim, antecipadamente contido na tendência, pode segundo o caso ser consciente ou permanecer inconsciente. No primeiro caso, o fim move na qualidade de objeto conhecido, e a finalidade comandada por ele é *elícita*; no segundo caso, o fim age apenas como forma física da tendência e a finalidade assume o nome de finalidade *natural*:

> Materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis: Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura fit per *rationalem appetitum* qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur *appetitus naturalis*.[655]

A potência, a forma e o fim. — Se toda passagem da potência ao ato é um movimento para um fim, um elo estreito se encontra assegurado, assim, entre os diversos elementos que a análise desvela em todo processo ativo: o *fim* antecipado, ou a causa final; a *potência*, ativa ou passiva, que se desenvolve; a *forma* da atividade desdobrada; a *forma* do termo efetuado.

Leiamos primeiro algumas passagens, em que São Tomás assinala a relação exata desses termos entre si:

> Cum *bonum* sit quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem *finis*, manifestum est quod bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis [potência ativa] et rationem causae formalis [forma considerada no efeito produzido]. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato [...] [isto é, a virtualidade inicial, na causa, corresponde à última realização no efeito: a potência original de uma causa se destaca na forma do efeito consumado].[656] In causando autem primo invenitur bonum, et *finis* qui movet efficientem; secundo *actio* efficientis movens ad formam; tertio advenit *forma* [isto é, a forma efetuada].[657]

Entre esses três elementos sucessivos — causa final, ação, forma efetuada — deve existir uma rigorosa proporcionalidade. Examinemos de mais perto a relação entre forma e ação:

> In omnibus quae non a casu generantur, necesse est *formam* esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum *similitudo formae* est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: in quibusdam enim agentibus *praeexistit forma rei fiendae* secundum esse *naturale*, sicut in his quae agunt per naturam [...]. In quibusdam vero secundum esse *intelligibile*, ut in his quae agunt per intellectum, sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici *idea* domus [...].[658]

Assim, a forma que será realizada no termo da ação preexiste como *forma da própria tendência* ativa; ela aí preexiste seja como forma física do agente (*secundum esse naturale*), seja, além disso, como ideia exemplar do efeito (*secundum esse intelligibile*).[659] Em outras palavras, o fim, que será realizado no termo da ação, constitui, ao longo da ação, a determinação especificadora da tendência ativa, com ou sem interposição objetiva, ideal, dessa determinação. Aquilo que São Tomás diz em algum lugar sobre os "atos voluntários" vale, pela mesma razão, para toda atividade:

> Actus voluntarii *speciem* [especificação] recipiunt *a fine*, qui est voluntatis objectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo, cujuslibet actus voluntarii *forma* quodammodo est finis ad quem ordinatur, tum quia ex ipso recipit speciem, tum quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini.[660]

Discernimos, portanto, no interior de toda mudança ativa, *três momentos* perfeitamente proporcionais entre si, e equivalentes, exceto quanto às suas respectivas posições no desenvolvimento da ação: o fim (ou causa final), a forma da ação (do agente como agente), a forma efetuada (do efeito como efeito).

É preciso estender essa proporcionalidade a um *quarto elemento*: a *potência* ativa ou passiva, que entra em jogo na ação:

> Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde *oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur*; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur ut diversificatur ratio actus. Ratio autem *actus* diversificatur secundum diversam rationem *objecti*.[661] Omnis enim actio vel est potentiae activae vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut *principium et causa movens*: color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut *terminus et finis* [...]. Ex his autem duobus actio *speciem* recipit, scil. ex principio vel ex fine seu termino.[662]

Assim, portanto, a "potência passiva", atuada, tem por "ratio", por especificação própria, a mesma de seu *objeto*; ou seja, na medida em que ela é passiva, define-se extrinsecamente por esse objeto como pelo "princípio motor" que a eleva ao ato.

A "potência ativa", ao contrário, na medida em que é ativa, mede sua virtualidade própria do interior, com base no "fim" que ela tende a produzir, com base no termo último que seu dinamismo interno pode

realizar. Assim, acrescenta São Tomás, o "princípio", por um lado, e o "fim", por outro, delimitam igualmente a "forma especificadora" da ação — quer tenha esta sido sofrida, quer tenha sido exercida.

A previsão do fim na forma. — Não resta dúvida alguma de que, em todo movimento, a medida do "fim" é ao mesmo tempo a medida da "potência" envolvida, a medida da "forma especificadora" da ação e a medida da "forma especificadora" do efeito.

Segue-se daí que o *fim* da ação, se assim designamos o efeito considerado em si, por antecipação, deve ser inteiramente determinado. Isso porque um efeito, um termo de ação, se põe na ordem da existência e não sofre, portanto, indeterminação alguma. Quem conhecesse o fim, diretamente, em si mesmo, como *efeito* a ser produzido ou a ser obtido, conhecê-lo-ia como individual no sentido mais estrito. Isso seria o conhecimento *adequado* do fim: Deus conhece todo fim como individual. Por isso, sob o olhar de Deus, não há, propriamente falando, "acaso", indeterminação causal no mundo. Já não é esse o caso para nossa inteligência abstrativa: ficamos reduzidos a *prever* os efeitos por generalização indutiva do modo de operação de suas causas secundárias e parciais, isto é — para aqui nos limitarmos ao essencial —, temos a presciência dos fins unicamente na "forma especificadora" dos movimentos que tendem a tais fins.

No entanto, até que ponto o efeito real, completamente "individuado", se encontra contido de antemão na "forma especificadora" da ação de uma causa secundária?

O termo próprio da ação é a forma efetuada. Se essa forma fosse uma forma subsistente, que reunisse em si, na qualidade de forma, todas as condições internas necessárias para receber a existência, a "forma especificadora da ação" e o termo real, individual, desta última corresponder-se-iam exatamente, exceto pela subsistência atual.[663] Se, ao contrário, a "forma efetuada" só pode realizar-se numa matéria, a "forma especificadora da ação", considerada em si mesma,[664] não conteria de antemão *nem* a subsistência atual do efeito concreto, *nem*

a condição próxima, material e concreta dessa subsistência, isto é, a individualidade do efeito; isso porque a "forma especificadora" de uma tendência, cujo termo deve realizar-se na matéria, é, por si, uma forma abstrata e universal. Exatamente como é *abstrata e universal*, considerada *dinamicamente*, a forma plástica ideal que impele o artista a pegar o desbastador e o pincel: isso porque essa forma, nesse estágio, pode ainda realizar-se identicamente e, por assim dizer, indiferentemente, nesta ou naquela matéria, neste ou naquele ponto do espaço, neste ou naquele momento do tempo. A forma dinâmica, o "exemplar", vivido ou consciente, do produto material de uma causa secundária só alcança sua inteira determinação — e, por conseguinte, sua individualidade completa — no próprio momento de sua realização acabada, no efeito: isso porque só então, concretizada na matéria, a forma dinâmica cessa de encontrar diante de si modos de realização equivalentes e intercambiáveis.[665]

Chegamos a esta conclusão de que, em toda atividade sucessiva ou em todo movimento — em toda parte, portanto, onde se revela a nossos olhos uma "tendência" —, a extensão real da potência exercida, tanto *ativa* como *passiva*, mede-se com base no fim inteiramente obtido: a potência contém de antemão, condensada em virtualidade (positiva ou privativa), a expansão total da ação (exercida ou sofrida). Quanto à forma diretora da ação, ela se mede também com base no termo a ser efetuado, ao menos com base no elemento formal deste último: puramente dinâmica no início, ela acumula as determinações reais ao longo da ação, mas permanece indeterminada na proporção das possibilidades materiais ainda não esgotadas. Um "devir ativo" que, nessas condições, pudesse tomar consciência daquilo a que chamaríamos, de bom grado, sua potência "prospectiva",[666] conhecê-la-ia, portanto, apenas de maneira imperfeita, através das formas mais ou menos indeterminadas em relação ao resultado final: aí encontraria os *fins* apenas *pressagiados em formas abstratas*.[667]

O fim da ação imanente. — Antes de aplicar essa análise à finalidade da inteligência humana, notemos com São Tomás que o fim ou o

termo da ação pode, segundo os casos, permanecer interno ao agente — "efeito imanente" (*actio immanens*) — ou realizar-se fora do agente — "efeito exterior" (*actio transiens*):

> Bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo sicut *formam in nobis existentem*, ut sanitatem aut scientiam; alio modo ut *aliquid per nos operatum* sicut aedificator consequitur finem faciendo comum; alio modo sicut aliquod *bonum habitum vel possessum*, ut ille qui emit consequitur finem possidendo agrum.[668]

> Philosophus loquitur de finibus artium; quarum quaedam habent pro finibus *operationes ipsas*, sicut citharistae finis est citharizare; quaedam vero habent pro fine quoddam *operatum*, sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus [...].[669]

O fim da ação imanente se encontra quer num estado subjetivo do agente, quer mesmo numa nova atividade deste último, por exemplo: "volo citharizare", "appeto discere". Importa, todavia, bem notar isto: nunca uma atividade tendencial, isto é, uma atividade que se desdobra por passagem da potência ao ato, poderia ser por si mesma seu próprio fim: o ato pelo qual alguém quer algo não se confunde com o "algo" que alguém quer por esse ato; por isso, o fim absolutamente derradeiro de nossas ações imanentes não pode ser um ato de querer, visto que este último, por definição, é ordenado ulteriormente a um objeto, que não pode ser indefinidamente um querer:

> Actio aliqua dupliciter dicitur voluntaria: uno modo quia imperatur a voluntate sicut ambulare vel loqui; alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. *Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis*. Nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color; unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis, ita *impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle*.[670]

Fins parciais e fim derradeiro. — O fim propriamente dito permanece, portanto, em todo caso, distinto da atividade que faz tender para ele. No entanto, consideremos uma potência operativa dada: nem todo fim lhe satura a tendência ativa; entre o abalo inicial da potência e o desdobramento completo das virtualidades envolvidas, as etapas intermediárias escalonam-se como correspondentes *fins parciais*, que encaminham para um fim total e saturante: o *fim derradeiro*.[671] "In his quae agunt propter finem *omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem* sunt *fines respectu priorum* et *principia activa respectu sequentium*".[672]

Aquilo que faz o valor dinâmico dos fins intercalares é a própria tendência a um fim derradeiro: "Necesse est, quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem".[673] Os fins parciais assumem o caráter de *fins subordinados* ou de *meios* diante do fim derradeiro.

No entanto, alguns dirão, por que os fins parciais não se encadeariam uns aos outros, ao infinito, sem fim derradeiro?

É impossível, diz São Tomás: "Impossibile est in finibus procedere in infinitum".[674] Isso porque não se trata de uma superposição de fins como de uma pura sucessão, mesmo necessária, de fenômenos: numa *sucessão de fenômenos*, nenhum fenômeno particular é (ao menos em si) a condição dinâmica *atual* de todos os outros; numa *subordinação de fins*, o fim derradeiro, comandando a virtualidade inicial do agente, é e permanece a mais radical condição de possibilidade de cada um dos fins secundários. Essa proposição analítica é algo que São Tomás demonstra por razões que seria supérfluo desenvolver aqui, visto também que nem Kant, nem ninguém depois dele[675] nega que, na ordem numênica, em que se estende o "reino dos fins", os fins parciais ("condicionados") devam ser absolutamente subordinados ao fim derradeiro ("condição incondicionada").[676] Se algum debate quanto a isso deve ser suscitado entre tomistas e filósofos críticos, ele será sobre a questão de saber se a própria ideia de fim pode assumir um valor *objetivo*.

CAPÍTULO IV: Análise da finalidade na inteligência

§1 — A forma do dinamismo intelectual

Primeiramente, é certo que nossa inteligência se move da potência ao ato: "Cum [...] intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus *generabilibus* quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt".[677] Pois "omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat".[678]

Se nossa atividade intelectual é um movimento, tende, portanto, a um *fim*, que deve, segundo as análises feitas anteriormente, traduzir-se na própria *forma* da atividade exercida.

Para depreender a forma de nossa atividade intelectual, convém usar aqui o estudo da intelecção humana a que dedicamos vários dos capítulos anteriores.[679] Eis, sumariamente, as conclusões deles.

Nossa inteligência, por não possuir objetos inatos de conhecimento, está reduzida a enriquecer-se sucessivamente com um aporte estrangeiro. Vimos como essa condição particular exigia o concurso de uma faculdade receptiva, de uma "sensibilidade", e requeria, na própria inteligência, uma dualidade de funções: uma função ativa e uma função passiva, um "intelecto agente" e um "intelecto possível" — um intelecto agente que se coordena com a sensibilidade para imprimir sucessivamente, no intelecto possível, as determinações especificadoras do ato intelectual total. Será pertinente, portanto, considerar a inteligência humana a um só tempo como "potência passiva" e como "potência ativa".

A universalidade objetiva do dinamismo intelectual. — Vejamos o que São Tomás pensa da forma própria da inteligência, sob esse duplo aspecto, passivo e ativo.

"Intellectus [humanus] est vis passiva respectu totius entis universalis".[680]

> Potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes objectorum [...]. Dictum est etiam supra [...], quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum *secundum communem rationem objecti*, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum [...]. Intellectus autem respicit suum objectum *secundum communem rationem entis*, eo quod intelelctus-possibilis est, *quo est omnia fieri*.[681]

Isso significa que a potência passiva de nossa inteligência é ilimitada e suscetível de assumir a forma objetiva do que quer que seja.

Por outro lado, São Tomás, ao falar da potência intelectual *ativa*, repete a formulação: "Intellectus agens [est] *quo omnia facere*": a virtualidade do intelecto agente, em sua ação especificadora sobre o intelecto possível, não é menos ilimitada que a capacidade deste último. "Intellectus agens [...] [est] virtus quaedam animae, *ad eadem* active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive; quia, ut dicitur in III *De Anima*, text. 18, intellectus possibilis est, *quo est omnia fieri*, intellectus agens, *quo est omnia facere*".[682] Entre a potencialidade e a virtualidade ativa, no próprio interior da inteligência, a correlação é completa: tanto o objeto da potência passiva como o termo final da virtualidade ativa apresentam um único caráter distintivo: ausência de toda limitação intrínseca.

A partir daí, estamos aptos a definir a "forma" especificadora objetiva da atividade intelectual, considerada em si mesma, sem que seja levada em conta a diversidade material de seus produtos. "Ex his duobus", dizia São Tomás,[683] "*actio speciem recipit*, sc. ex principio [seu objecto

potentiae passivae] vel ex fine, seu termino [potentiae activae]".[684] Sendo o objeto e o fim aqui ilimitados quanto ao seu conteúdo, a forma tendencial correspondente será necessariamente a forma mais abstrata, a mais geral, a mais indeterminada de *ser*: "forma generalissima entis".

E, com efeito, para tender objetivamente, a partir de uma potencialidade formal absoluta ("quo omnia fieri"), para um termo que exclui todo limite, isto é, todo não-ser ("quo omnia facere"), é preciso poder assimilar a si todos os graus do ser, sem exceção; é preciso, portanto, possuir uma forma dinâmica que abarque a todos e a cada um; e essa forma só é concebível como o mais universal dos universais, o ser abstrato e transcendental: universal vivido — "exercido", diziam os escolásticos — em nossa atividade intelectual, antes de se revelar reflexivamente, como objeto conceitual, à nossa consciência clara.

A infinitude virtual da inteligência, como potência, e o objeto formal total da inteligência, *o ser abstrato e transcendental*, são, portanto, expressões correlatas, que se podem indiferentemente deduzir uma da outra. São Tomás nos diz: "Intellectus respicit suum objectum secundum rationem communem entis, *eo quod* intellectus-possibilis est quo omnia fieri".[685] No entanto, em outros lugares ele fará o raciocínio recíproco: "Unumquodque [...] in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. *Et propter hoc* dicitur, in III *De Anima*, text. 37, quod anima est quodammodo omnia, secundum sensum et intellectum".[686]

Será que vale a pena citar também textos em favor de uma proposição tão evidentemente professada por São Tomás? A passagem que reportamos em último lugar prossegue assim:

> Et ideo, sicut bonum *convertitur cum ente*, ita et *verum*. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.[687]

> Dicendum quod *verum* est in rebus et in intellectu [...]. Verum autem, quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato.[688]

Em outros lugares, ao comparar a atividade externa e a atividade imanente, São Tomás prossegue:

> Secunda autem actio [id est, actio immanens, sicut sentire, intelligere, velle] de sui ratione habet *infinitatem*, vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cujus objectum est verum, et velle, cujus objectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente [...]. Secundum quid[689] autem infinitum est sentire etc.[690]

> [Ou então, por fim, de maneira mais geral, a propósito da inteligência como tal:] Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu [...]. Unde *ens est proprium objectum intellectus*, et sic est primum intelligibile.[691]

Assim, a palavra "ens" por si só, no sentido analógico e transcendental, caracteriza completamente, na terminologia escolástica, tanto o objeto formal da inteligência considerada como faculdade passiva como a forma dinâmica da inteligência considerada como faculdade ativa.

Justificação dessa tese tomista. — O pensamento de São Tomás sobre o assunto que nos ocupa não deixa dúvidas; poder-se-ia indagar, contudo, até que ponto ele repousa nos dados incontestáveis de nossa experiência interna. Será verdade que a inteligência é objetivamente infinita? Que sua atividade virtual, bem como sua potência passiva, abrangem a totalidade do ser? Que seu objeto formal adequado e, por conseguinte, sua forma dinâmica própria, se expressam pelo ser abstrato e transcendental? Demonstrar qualquer uma dessas proposições é demonstrar a outra: no entanto, cumpre haver feito essa demonstração inicial.

Ela foi proposta mais de vinte vezes, nos capítulos anteriores, quando mostramos, segundo os princípios do tomismo, que a suprema unidade inteligível supera a unidade abstrata do número, isto é, a própria unidade de toda multiplicidade formal; que o modo sintético de concreção, embora cubra todo o âmbito de nossas representações, não abraça o conjunto de nossos objetos intelectuais; que a afirmação judicativa, estendendo-se para além de toda representação formal, se mede pela atualidade dos objetos, e assim por diante.

Retomemos, insistindo desta vez no *ponto de vista dinâmico*, as grandes linhas de uma demonstração, latente em toda parte em São Tomás.

A consciência que temos dos objetos presentes em nosso pensamento não é, ou não é apenas, a contemplação extática intermitente de correspondentes quadros postados diante de nós: perceber "objetos inteligíveis" não deixa de acompanhar-se de certa percepção reflexiva da atividade intelectual que se exerce sobre eles ou, melhor dizendo, que se exerce neles: "Manifestum est quod [intellectus] ex eo quod cognoscit intelligibile, *intelligit ipsum suum intelligere*, et per actum cognoscit potentiam intellectivam".[692]

Como apreender, nessa atividade intelectual — que surpreendemos em seu exercício — o *a priori* radical que delimita o objeto formal da potência intelectual como tal?

Já a reflexão espontânea — e, por assim dizer, pré-filosófica — do sentido comum pode descobrir muito longe, sob nossos olhos, o campo de nossas intelecções, e revelar-nos, assim, de próximo em próximo, a imensa extensão desse "objeto formal". No entanto, para medir este último em todo rigor técnico, dispomos de um meio mais rápido e mais seguro, que é uma verdadeira *experimentação interior*. Experimentação perfeitamente legítima: isso porque é privilégio da razão — privilégio este celebrado por Kant — poder observar-se a si mesma em suas operações e instituir o controle delas; toda crítica do conhecimento repousa nessa faculdade de reflexão.

Tentemos, portanto, atribuir à nossa capacidade intelectual limites gradualmente ampliados. Enquanto uma condição qualquer nos aparecer como "limitativa", teremos certeza de que o fim absolutamente derradeiro de nossa inteligência jaz além, ou, o que é equivalente, que o objeto formal de nossa inteligência ultrapassa essa limitação; isso porque a consciência de um limite como limite contém logicamente, na própria ordem em que o limite se situa, o conhecimento de uma possibilidade ulterior.

Ora, a experiência interna mais elementar nos mostra a atividade intelectual que abarca objetos cada vez mais numerosos, sem jamais alcançar seu ponto de saturação: a capacidade da inteligência parece ampliar-se à medida que dados novos são aí vertidos; ao constatar esse movimento contínuo, será que não haveria fundamento em concluir, por uma espécie de extrapolação, que "intellectus noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia sicut materia prima ad naturalia"?[693] A capacidade ativa e passiva de nossa inteligência — cada qual tem disso um vago sentimento — é ilimitada na ordem inteligível, como a capacidade da matéria prima é ilimitada na ordem das coisas quantitativas. No entanto, uma extrapolação fundamentada num sentimento vago não é uma demonstração.

Será que se pode fixar, ao menos negativamente, o termo da aspiração que impele nossa inteligência para seu objeto adequado? É demasiado evidente que esse termo não será esta ou aquela extensão espacial, nem este ou aquele período de tempo, visto que nossa própria sensibilidade não é afetada *a priori* por semelhante limitação de seu objeto formal. No entanto, será que o limite intransponível de nosso poder intelectual não seria exatamente identificado pela formulação escolástica bem conhecida: "Objectum proprium intellectus humani sunt *quidditates rerum materialium*"? Nesse caso, a infinitude objetiva e dinâmica de nossa inteligência permaneceria inteiramente relativa, "secundum quid": restringir-se-ia ao âmbito do "ser abstrato predicamental", isto é, do "ser, princípio do número". De novo a experiência interna protesta contra essa limitação prematura: decerto só podemos *conceber* o

quantitativo, mas nossa faculdade de *significar e de afirmar* leva muito além; assim como, apoiada nela, nossa faculdade de desejar e querer aspira a uma altura muito maior. Com ou sem razão, pouco importa: não discutamos o "valor objetivo" do apetite intelectual. No entanto, o fato interno é inegável.

De resto, esse fato não é um escândalo para a razão. Com efeito, o caráter quantitativo (a "quantitas intelligibilis") do objeto próprio e direto de nossas intelecções é imposto à nossa inteligência por uma condição que lhe permanece *extrínseca*: sua coordenação natural com uma faculdade sensível. Para passar da potência ao ato, toda inteligência não intuitiva deve, decerto, por necessidade física, emprestar de uma "sensibilidade" a matéria do conhecimento: no entanto, não se segue daí que toda atividade *possível* dessa inteligência, nem, portanto, que a forma própria dessa atividade seja rigorosamente circunscrita pela extensão da matéria emprestada. O próprio Kant não admite a possibilidade, ao menos negativa, do objeto metafísico, ou do númeno?

No entanto, uma vez mais, essa possibilidade pura não é tudo. Temos positivamente consciência que o movimento de nossas intelecções não para na unidade inteligível dos objetos materiais; que estes não constituem o *intelligibile totaliter in actu*, o ato saturante de nossa potência intelectual; que, depois de havê-los inspecionado, permanece em nossa inteligência um resíduo de potência não empregada. Portanto, a forma adequada de nossa atividade intelectual não se expressaria corretamente pelo "ser abstrato, unidade de número" nem pelo "ser abstrato predicamental": ela é mais ampla e avança para dentro de um âmbito do ser que ultrapassa nossa experiência. Nesse âmbito metempírico, prossigamos nossas hipóteses e constataremos que a única limitação intransponível que se impõe ao nosso pensamento é, não este ou aquele limite objetivo do ser, este ou aquele grau das essências finitas, mas o "limite absoluto", o não-ser como tal. Ora, conceber o não-ser como o único limite possível equivale (se estivermos de acordo) a conceber a *ausência de limite*. Como a capacidade objetiva total de nossa inteligência repele todo limite com

exceção do não-ser, ela se estende, portanto, tão longe quanto o ser puro e simples. A tal capacidade formal só pode corresponder um único fim absolutamente derradeiro e saturante: o Ser *infinito*.

A análise interna confirma, portanto, a formulação emprestada de Aristóteles por São Tomás para designar a universalidade absoluta da potência intelectual "id quo est omnia facere — id quo est omnia fieri". Ao relembrar as grandes linhas dessa prova experimental, por assim dizer, pensávamos na premissa maior (toda similar) de uma demonstração da infinitude de Deus pela infinitude objetiva de nossa inteligência: "Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cujus signum est quod quantitate[694] qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit etc.".[695] Este texto evoca o famoso "argumento ontológico" de Santo Anselmo; no entanto, a aproximação não é para infirmar o valor do raciocínio que fizemos anteriormente, porque, tanto do texto de São Tomás como do argumento de Santo Anselmo, uma conclusão mínima se destaca em todo caso: a saber, que a atividade *ideal* de nossa inteligência se estende para além de todo limite determinável. Isso nos basta por ora.

Segue-se, portanto, que a "forma" de nosso dinamismo intelectual, considerada como atividade imanente, não se traduz bem pelo conceito transcendental de ser. Ora, esse conceito, diferentemente do conceito predicamental de ser, é *analógico*, *não unívoco*; isso suscita problemas difíceis, que já nos aprouve assinalar várias vezes, sem ainda encontrar a solução decisiva.

§2 — O devir intelectual — Prioridade recíproca do verdadeiro e do bem

Um *dinamismo* não pode consistir numa pura "forma", mas exige uma relação definida entre um elemento formal e um elemento de atividade, de "exercício". Essa relação entre forma e atividade, na medida em que rege nosso dinamismo inte lectual, deve transparecer

através do movimento de nossas intelecções. Valerá a pena, portanto, fixar agora nossa atenção no próprio devir de nossa inteligência, naquele "fieri" imanente cuja forma dinâmica, como já sabemos, é traduzida pelo conceito de *ser abstrato e transcendental*.

A) CIÊNCIA ESPECULATIVA E CIÊNCIA PRÁTICA

Lembremo-nos da distinção estabelecida por Kant entre os dois grandes âmbitos racionais: por um lado, o âmbito exclusivamente especulativo, em que a razão constitui objetos empíricos e coordena-os sob um ideal metempírico (*Crítica da razão pura*); por outro, o âmbito estritamente pragmático, em que a vontade elícita, esclarecida pelo "juízo reflexivo", persegue um fim derradeiro através dos fins subordinados (*Crítica do juízo*). Sobre a fossa abissal que ele deixava subsistir entre esses dois âmbitos, Kant lançava por vezes uma passarela: a necessidade formal incondicionada do imperativo moral, *que postula* a objetividade do Absoluto problemático da razão especulativa e *exige* obediência em "ações" esclarecidas pelo "juízo reflexivo", isto é, num "reino dos fins" (*Crítica da razão prática*).

Dissemos, ao avaliar o kantismo,[696] que se tratava aí de uma concepção demasiado tímida de interpenetração mútua entre inteligência e vontade. Vejamos o que pensava São Tomás do concurso dessas duas faculdades em toda atividade racional.

Ele definia claramente, na *Suma teológica*, o que ele chama de "ciência especulativa", em contraposição a uma "ciência prática". Depois de haver lido essa passagem, investigaremos até que ponto a própria "ciência especulativa" se encontra preservada de toda contaminação "prática".

> Aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter: 1. Ex parte *rerum scitarum*, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis; 2. Quantum ad *modum sciendi*, ut puta, si aedificator consideret domum, definiendo et

> dividendo, et considerando universalia praedicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt; 3. Quantum ad *finem*: nam intellectus practicus differt fine a speculativo [...]. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis [...]. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae est speculativa tantum. Quae vero speculativa est, secundum modum, vel finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. *Cum vero ordinatur ad finem operationis* est simpliciter practica.[697]

Uma ciência — e, por conseguinte, um conhecimento objetivo em geral — será, portanto, especulativo ou prático conforme constitua, ou não, *o princípio de uma ação ulterior*, e isso não por encontro acidental, mas *em virtude de uma disposição intencional* explícita ou implícita: "Ordinatur ad finem operationis".[698] Vemos despontar aqui, no objeto de uma ciência prática, uma dupla relação de finalidade: uma finalidade *antecedente*, a "intenção" do sujeito, o ângulo sob o qual ele aborda o objeto a ser conhecido: intenção de ação, não de contemplação pura; e uma finalidade *consequente*, a destinação prática de que o objeto conhecido se mantém revestido. A finalidade consequente nada mais é, aliás, que o prolongamento efetivo da finalidade antecedente.

São Tomás voltará a dizer-nos a mesma coisa de maneira mais penetrante.

B) A FORMA INTELIGÍVEL CONSIDERADA COMO FORMA ESPECIFICADORA DO APETITE RACIONAL

Situamo-nos primeiro na hipótese de uma "ciência prática":

> Scientia artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod *forma intellectus sit principium operationis*, *sicut calor est principium calefactionis*. Sed

considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed *secundum quod habet inclinationem ad effectum*; et similiter *forma intelligibilis* non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei *inclinatio ad effectum*, quae est per *voluntatem*.[699]

A forma inteligível considerada em si, estaticamente, como perfeição formal de uma inteligência, não implica intenção alguma de atividade ulterior e, por conseguinte, não poderia ser objeto de "ciência prática", mas se torna e pode verdadeiramente ser chamada "princípio de ação" tão logo a consideremos "forma" de uma inclinação ou de uma tendência que leva mais longe: "Secundum quod habet inclinationem ad effectum", ou antes "secundum quod adjungitur ei inclinatio ad effectum".[700] Essa tendência, modelada, em plena consciência, com base numa "forma inteligível", chama-se uma "vontade" ou um "apetite racional".

Decerto não passou despercebida a maneira como São Tomás se expressa: ele não diz que a *forma* da vontade se modela com base na *forma* da inteligência, como se essas duas faculdades, em virtude de uma harmonia natural, preestabelecida, desenvolvessem séries estanques, porém *paralelas*, de operações. Não: a cada etapa, ele entrelaça as operações respectivas: a forma intelectual *é* a própria forma da atividade voluntária: "*Est* principium operationis, sicut calor *est* principium calefactionis". Essa interpretação literal — que respeita perfeitamente, aliás, conforme mostraremos, a distinção das duas faculdades — encontrar-se-á cada vez mais confirmada e especificada pelos textos que percorreremos.

Ampliemos nossa primeira hipótese e, em vez de uma vontade em busca de um objetivo consciente, suponhamos uma atividade que se desdobre obscuramente sob o limiar da consciência, uma atividade que se exerce, como dizem os escolásticos, "per modum naturae". Do ponto de vista que nos ocupa (relação entre forma e atividade), a

equivalência é integral entre a "forma inteligível" que enlaça a vontade consciente e a "forma natural" impressa na tendência obscura.

> Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res *ad suam formam naturalem* hanc habet habitudinem, ut *quando non habet ipsam*, *tendat in eam*, et quando habet ipsam *quiescat* in ea [...]. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur *appetitus naturalis*. Unde et natura intellectualis ad *bonum apprehensum* per formam intelligibilem *similem habitudinem habet*, ut scilicet, cum habet ipsum quiescat in illo, cum vero non habet, *quaerat* ipsum, et *utrumque pertinet ad voluntatem*. Unde, in quolibet habente intellectum est voluntas.[701]

Devemos nos demorar um pouco nesse texto, que, à primeira leitura — Caetano fez essa observação —, não deixa de causar espanto.

Com efeito, São Tomás começa pela afirmação de uma simetria perfeita entre *forma naturalis* e *forma intelligibilis* ("sicut res naturalis, [...] ita intellectus"); então, depois de haver enfatizado a relação (*habitudo*) da forma natural e do apetite natural, bruscamente — em vez de transpor simetricamente essa relação na ordem intencional (inteligível) — substitui a expressão que esperávamos ("*forma* intelligibilis") pela expressão muito diferente: "*bonum* apprehensum per formam intelligibilem". Essa mudança não é negligenciável, visto que, aparentemente, a conclusão de todo o raciocínio (a necessidade de uma vontade, ou de um apetite racional *elícito*) depende disso. "Exigebat enim processus iste", escreve Caetano ao desenvolver a objeção, "ut illatum esset: ergo natura intellectualis ita se habet ad formam intelligibilem, quod in habita quiescit, et in non habita inclinatur, quia forma intelligibilis est sicut forma naturalis".[702] Daí se seguiria apenas a necessidade de um "apetite natural" relacionado à *forma* inteligível, mas não a de um "apetite elícito" relacionado ao *objeto*.

E não temos o recurso de imputar a afirmação inicial de um paralelismo entre forma natural e forma intencional a uma distração passageira do grande Doutor. Isso porque ele recidiva na questão 80, art. 1 dessa mesma primeira parte da *Suma*: querendo provar a presença, na alma, de uma faculdade apetitiva, ele ordena seu argumento assim:

> *Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio* [...]. In his quae cognitione carent [...], formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae *appetitus naturalis* vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut [...] intellectus [est receptivus] omnium intelligibilium. *Sicut* igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem, supra modum formarum naturalium, *ita* oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis [...]. Et haec superio inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest quae apprehendit.

No primeiro texto, a ênfase recaía num apetite natural ou elícito, antecedente à imanência da forma: ausente, ela é desejada etc.; aqui, apenas a finalidade consequente é invocada: presente, a forma suscita uma tendência ulterior; no entanto, de um lado e de outro, há insistência no paralelismo entre as duas espécies de formas, natural e intencional.

Aproximadas, essas duas passagens, longe de iluminar uma à outra, assinalam vivamente, portanto, a dificuldade de reconstituir o pensamento de São Tomás. É que, como nos explica Caetano, ao comentar o primeiro dos dois textos citados, ela é aqui muito profunda: "arduum arcanum".[703]

Eis então, diz ele em suma, a chave do enigma: as perfeições adquiridas por uma faculdade essencialmente cognoscente — como a inteligência — não são perfeições *entitativas*, formas de enriquecimento dessa faculdade, senão na medida em que aí

constituem "cognoscíveis" em ato; a imanência delas ao sujeito é a de "formas objetivas", de "formae alienae".

> Si contemplatus fueris quod cognoscere est cognoscentem esse actu cognitum [esse τό cognitum, prout hujusmodi] et [...] quod hoc esse quod significat cognoscere, est secundum formam cognoscibilem actu *in genere cognoscibili*, videbis duo. Primo quod formam intelligibilem constituere intellectum in actu est constituere ipsum *in esse rem apprehensam ut sic*. Et consequenter, in processu literae a forma intelligibili ad rem apprehensam [traduzamos: na transposição, que o texto comentado efetua, da *forma* inteligível à *coisa* inteligida] [...], nullum fuit vitium, nulla obliquitas, sed artificiosa expressio.[704]

> De forma intelligibili loquebatur [Divus Thomas], non in genere *entium*, sed in genere *intelligibili*.[705]

Segundo essa glosa, o raciocínio de São Tomás significaria isto: "Sicut quaelibet res ad formam suam naturalem tendit, dum non habet ipsam; in ea autem quiescit quando habet ipsam; ita intellectus, cujus *naturalis* perfectio est ut actu intelligat, tendit ad *formam actu intelligibilem*, et in ea habita quiescit. Sed eadem forma actu intelligibilis, quamvis ex una parte ('in genere entium') sit perfectio naturalis ipsius subjecti intellectivi, tamen ex altera parte ('in genere intelligibili') subjecto inest, eique obversatur, *tamquam forma alius rei*, id est tamquam *forma objecti*. Ac proinde, sub hoc altero respectu, appetitur sicut appeti potest *ipsum objectum*, nimirum appetitur non ut *apprehensio* intellectiva boni, sed ut *bonum* intellectu apprehensum".

Isso equivale a dizer que a forma inteligível — que consideramos aqui segundo sua função primária no conhecimento direto — nada representa *senão a própria forma do objeto* e é, portanto, o termo do desejo *segundo essa condição objetiva*. Não é esta, sob outra expressão, a observação que São Tomás e os escolásticos repetem à exaustão: "Species (sive sensibilis, sive intelligibilis) *est id quo* cognoscitur, *non id quod* primum cognoscitur"? A *species* ou forma

vicariante, "cognoscível em ato" e perfeição imanente do sujeito, primeiro deixa transparecer na consciência apenas o objeto ainda não possuído que ela representa; ela própria, como disposição subjetiva, como perfeição atual do sujeito, manifesta-se tão somente à reflexão.

Tudo isso é muito correto e inteiramente conforme aos princípios gerais da noética tomista. Por que, no entanto, resta no espírito uma vaga insatisfação, algo como o sentimento de uma lacuna no argumento de São Tomás? É que, com efeito, um elo da demonstração comentada por Caetano permaneceu subentendido, e não dos menores.

São Tomás e seu comentador pressupõem, como coisa evidente, que a "forma intelligibilis ut *objective* repraesentativa" (ou o "*bonum* apprehensum per formam intelligibilem") entra, sob esse mesmo aspecto, na finalidade pela qual o sujeito tende à sua perfeição própria — ou, em outros termos, que a "forma intelligibilis, ut *objective* repraesentativa" goza da atração física exercida sobre o apetite subjetivo pela "forma intelligibilis *entitative* spectata, seu ipsa *apprehensio* subjectiva objecti". Do ponto de vista realista geral, em que eles se mantêm, é incontestável que eles têm razão: a verdade que perfaz a inteligência é também a verdade do objeto em si. No entanto, fora desse pressuposto realista, e falando dialeticamente, dizer *apenas* que a "forma intelligibilis entitative spectata" não difere dessa mesma forma "objective spectata", porque todo "cognoscível em ato" se refere intencionalmente a um objeto e representa "aliud in quantum aliud", talvez não resolvesse completamente a questão. Será que, do fato de a posse de uma relação especulativa com o objeto ser incontestavelmente apetível como bem do sujeito, se pode concluir *diretamente* que o próprio objeto, em si, compartilha essa apetibilidade, ou seja, é desejável para além de sua representação atual? Por que a propriedade lógica de ser apetível passaria assim do termo subjetivo ao termo objetivo da relação de conhecimento?

Observemos de passagem que, ao aceitar as reservas, mesmo iniciais, dos filósofos críticos, facilmente se justificaria essa transferência, *com*

uma condição: que a forma inteligível, imanente ao sujeito, deva sua significação *objetiva* somente ao exercício de um apetite natural que, através dela, levaria o sujeito ao "objeto em si"; de tal maneira que o elo tendencial, radical e necessário, entre o sujeito e o bem ontológico já fosse atado nos retroatos pré-conscientes da representação objetiva desse bem.

Este, porém, não é o lugar para aprofundar essa solução sutil. Prossigamos nosso exame da doutrina tomista.

A "forma inteligível" desempenha, portanto, em relação à vontade, o mesmo papel que a "forma natural" relativamente ao "apetite natural".

A constatação não é irrelevante. E podemos entrever, desde já, dois pontos de vista que suscitam problemas novos.

Primeiro, nossa atividade intelectual, visto que ela é uma passagem da potência ao ato, longe de banhar por inteiro em plena luz — a atualidade de algo é como sua luz[706] — deve ela própria, inicialmente, na assimilação do primeiro "dado", ser acionada "per modum naturae", segundo um modo inconsciente (pré-consciente) de exercício. Antes de adquirir "formas inteligíveis", ela se revestia, portanto, de uma "forma natural", especificação inata de seu impulso nativo para o ato consciente. Mas qual é a relação dessa *forma natural* especificadora com *formas inteligíveis* que depois se sucederão na consciência? E qual é a relação desse *impulso inicial*, ainda obscuro, com a *vontade* que virá posteriormente se moldar, por assim dizer, em "formas inteligíveis" que se tornaram conscientes? Em termos escolásticos: como definir a natureza e o elo recíproco entre o *actus primus* da inteligência e o *actus primus* da vontade?

O segundo ponto de vista que entrevíamos domina o mesmo campo que o primeiro, porém do lado oposto. A vontade, esclarecida pelas formas inteligíveis, move-se para *fins* diversos, mas sempre, em última análise, sob a atração de um fim derradeiro e total. Esse fim derradeiro, qual seria? Se fosse, identicamente, o *fim derradeiro* da

inteligência, será que a tendência natural da inteligência para seu fim diferiria realmente da tendência natural da vontade? Ao menos pressentiríamos uma estreita unidade sob o dualismo superficial das duas grandes faculdades do espírito.

Ao retomar nosso percurso através dos textos, podemos decerto manter essa saída diante dos olhos, como uma hipótese diretora, que precisará ser minuciosamente controlada.

C) A CAUSALIDADE RECÍPROCA DA INTELIGÊNCIA E DA VONTADE NA INTELECÇÃO

Esforcemo-nos primeiro para definir a causalidade recíproca da inteligência e da vontade em seus respectivos *atos secundários*, a fim de prosseguir depois, se possível, até seus respectivos *atos primários*.

Influência recíproca dos atos secundários intelectuais e voluntários. — São Tomás, por mais distante que estivesse de nossas curiosidades psicológicas, não deixou de observar uma circunstância, recentemente realçada pelas pesquisas experimentais sobre o pensamento: que a atividade intelectual se desenvolve sob a égide de tendências e, inclusive, não raro, de volições.

Essa influência de uma finalidade antecedente na origem de nossos conhecimentos intelectuais já se depreende de quase todos os capítulos anteriores. Se procuramos aqui algumas expressões novas disso, não é tanto com o intuito de demonstrá-la, mas para assinalar duas ou três de suas características importantes.

De maneira geral, o conhecimento objetivo depende de uma "intenção"[707] dirigida ao objeto:

> Conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut *ad finem*: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format *ut* rem intellectam cognoscat.[708]

> Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit *intentio*. [O princípio é universal; São Tomás faz depois uma aplicação ao uso atual de *species* já estabelecidas — NB]. Unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia *intentio* non refertur ad ea. Appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur, ad quae simul *intentio* non fertur, non simul intuemur.[709]

Em outro lugar, ao falar da passagem do "habitus scientiae" ao "actus scientiae", São Tomás declara que o uso *atual* de conhecimentos anteriormente adquiridos se faz sob a influência da vontade:

> In intellectu possibili, differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species [a espécie inteligível] sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfect fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfect in actu ejus, quodam modo medio inter puram potentiam et purum actum, et hoc est *habitualiter* cognoscere: et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum *per voluntatem*, *quae*, secundum Anselmum, est *motor omnium virium*.[710]

Será que é preciso relembrar, além disso, os juízos opinativos e as certezas livres (crenças) em que, segundo São Tomás, a moção da vontade decide sobre a afirmação? Para que semelhante moção seja possível, certa homogeneidade dinâmica deve existir entre o juízo como tal e o apetite racional.

No entanto, se a vontade pode mover a inteligência, sabemos por outro lado que a inteligência também move a vontade; convém definir o ponto preciso em que essa ação é *recíproca*.

> Utrum voluntas moveat intellectum [pergunta São Tomás].
>
> Aliquid dicitur *movere* dupliciter. Uno modo *per modum finis*: [= mover "objetivamente", como move um "fim" previamente

conhecido], sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere *per modum agentis* [= mover "subjetivamente", como move uma causa eficiente ou um "agente"], sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum et omens animae vires [...]. Objectum [enim] voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris et intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.[711]

Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti [= "secundum quod est apprehensivus entis et veri universalis"] et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, *sic* [...] *intellectus est altior et prior voluntate*, quia sub ratione entis, et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius [...]. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum [= "prout scilicet est appetitiva boni communis"], intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et *secundum hoc voluntas est altior intellectu* et potest ipsum movere.

Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae [= intellectus et voluntas] *suis actibus invicem se includant*; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione *bonum continetur sub vero* in quantum est quoddam verum intellectum, et *verum continetur sub bono* in quantum est quoddam bonum desideratum.[712]

Há, portanto, interpenetração recíproca entre inteligência e vontade:[713] "Voluntas *in ratione* est",[714] São Tomás volta a dizer, após Aristóteles. "Sicut dicitur in III *De Anima*, text. 42, voluntas *in ratione* consistit. Unde [Augustinus] accipit rationem secundum quod *in ea concluditur voluntas*".[715] "Voluntas et intellectus *mutuo se includunt*".[716] Enquanto a volição depende de fins objetivos, a inteligência reivindica a prioridade sobre a vontade ("movet per modum finis"); enquanto a intelecção é posta em exercício por um dinamismo subjetivo, a vontade precede a inteligência ("movet per modum agentis"). Eis, na *Suma teológica*, um artigo em que São Tomás acaba de nos revelar seu pensamento sobre a moção recíproca entre inteligência e vontade no "devir" intelectual.[717] Todos os termos aí empregados apresentam alta precisão técnica.

> Dicendum quod in tantum aliquid *indiget moveri* ab aliquo *in quantum est in potentia ad plura*. Oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. *Dupliciter* autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: *uno modo* quantum ad agere vel non agere; *alio modo* quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt; et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet *quantum ad exercitium vel usum actus*, et *quantum ad determinationem actus*; quorum primum est ex parte *subjecti*, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte *objecti*, secundum quod *specificatur* actus.[718]

Nesse texto, muito claro, os princípios estabelecidos são absolutamente gerais e aplicam-se a toda operação de uma faculdade qualquer obrigada a passar da potência ao ato. São Tomás mostra então que elas devem ser, na atividade intelectual, a moção subjetiva que desencadeia a atividade (*exercitium actus*) e a moção objetiva, especificadora do ato (*specificatio seu determinatio actus*):

> Motio autem ipsius *subjecti* est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem [...], principium hujus motionis est *ex fine*. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem [...]. *Bonum* autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum *voluntatis*; et ideo ex hac parte *voluntas movet alias potentias animae* ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona.[719]

> Sed *objectum* movet determinando actum *ad modum principii formalis*, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est *ens*, *et verum universale*, quod est objectum intellectus. Et ideo isto modo motionis *intellectus movet voluntatem*, sicut praesentans ei objectum suum.[720]

> [Concluamos:] *Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus*, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed *quantum ad determinationem actus*, *quae est ex parte objecti*, *intellectus movet voluntatem*, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub ratione veri.[721]

Interessa-nos, nos artigos da *Suma*, não tanto a conclusão que eles apresentam *ex professo*, mas a doutrina que deixam transparecer nas entrelinhas.

De maneira geral, já sabíamos que toda especulação é ação, porque, no real, a "forma" jamais é isolada do "ato" por ela especificado: "Forma est specificatio actus". Os filósofos racionalistas, e o próprio Kant por herança do racionalismo, esqueceram em demasia que a noção estática de forma se recorta em nossa consciência secundariamente e por abstração. Aristóteles dava provas de sutileza bem superior ao reportar a origem lógica e psicológica da μορρή a uma análise da χίνηοις.

Nos textos citados, São Tomás relembra, a propósito de nossas potências intelectivas, esse dinamismo, inseparável da forma: "toda faculdade da alma" — faculdade prática ou faculdade especulativa — apresenta em sua operação dois aspectos absolutamente ligados: o *exercitium* e a *specificatio*. Essa dualidade de aspectos vale também para a inteligência. Como faculdade operativa, que deve exercer-se ativamente, *agir*, ela é tendência para um fim. Todo agente, sem exceção, tende para um fim. Já a própria operação solicita o agente à maneira de um objetivo natural e direto: "Operatio est finis operantis, cum omnis res sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum".[722] Digamos mais: o agente, seja qual for, tende à ação na medida em que o *termo* da ação constitui para ele um bem, um fim. Essa proporção necessária se aplica à faculdade intelectual:

> Ipsum *verum* (isto é, o termo da intelecção) est *quoddam bonum*, secundum quod intellectus *res quaedam est*, et verum *finis ipsius*.[723]

> Patet etiam quod nihil prohibet verum esse *quoddam bonum*, secundum quod intellectus cognoscens accipitur *ut quaedam res*. Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens sua *veritate*.[724]

Esses dois últimos textos, que tomamos ao acaso, entre muitos outros, não apenas incluem o *verum* na extensão lógica do *bonum*, como indicam sob que aspecto a inteligência e suas operações pertencem à ordem da finalidade: como *realidades ontológicas*, "ut quaedam res". Ora, é assim que uma "metafísica do conhecimento" as considera.

Lembremo-nos, com efeito, de uma observação de São Tomás que já sublinhávamos ao esboçar sua "ontologia do conhecimento":[725] a verdade do intelecto era aí definida em dois graus: seja como perfeição formal adquirida pelo sujeito ao assimilar a si, vitalmente, o objeto, seja como um conhecimento consumado, uma tomada de consciência ("cognitio"); e a *cognitio*, o verdadeiro em sua fase consciente, já era

apresentado como efeito direto e proporcional da "veritas intellectus" no sentido ontológico da expressão, isto é, do verdadeiro em sua fase vivida.

Se é assim, o verdadeiro como *perfeição vivida* terá de possuir todas as particularidades do verdadeiro *conhecido*, com exceção somente da consciência atual. Ora, será que a consciência é algo além da limpidez luminosa de um ato que nenhuma tela material separa dele mesmo? A transparência intuitiva da forma em relação a suas próprias determinações, inatas ou adquiridas? A luminosidade interna da consciência ilumina o objeto, vivido, conforme ele é atualmente imanente, sem nada suprimir ou acrescentar aí. E, por conseguinte, fora dessa fosforescência reveladora, que é a primeira propriedade do ato como ato, *tudo* o que o objeto consciente apresenta — diversidade material, estrutura sintética, oposição ao sujeito — já deve ser *determinado* no jogo da inteligência considerada como faculdade ontológica, como "res" submetida às leis gerais da causalidade e da finalidade.

Relação recíproca entre os atos primários da inteligência e da vontade. — Os dois grandes textos da *Suma*, citados anteriormente,[726] relativos à moção mútua da inteligência e da vontade, concluíam: "Voluntas movet intellectum quoad *exercitium* actus; intellectus movet voluntatem quoad *specificationem* actus". No sentido restrito que aí lhe dava São Tomás, essa formulação significa simplesmente que a vontade elícita pode acionar a atividade intelectual: "intelligimus enim cum volumus" — e, por outro lado, que a inteligência, pela apresentação objetiva do bem, "especifica" a tendência voluntária. A conclusão expressa do Santo Doutor não devia ser mais ampla, visto que se tratava diretamente apenas da vontade no sentido estrito, do apetite elícito racional, que, por definição, se regula com base no conhecimento explícito do bem.

No entanto, ao ler esses artigos — comentários precisos do enigmático "voluntas in ratione est" —, adivinham-se uma profundidade e um alcance bem maiores. Isso porque, efetivamente, as

premissas estabelecidas por São Tomás para justificar sua conclusão particular resolvem *virtualmente* o problema *inteiro* das relações entre inteligência e vontade. É o que mostraremos diretamente.

Em vez de retomar, desse ponto de vista ampliado, o exame dos textos já lidos, talvez seja menos fastidioso abrir o *De Malo*,[727] em que todo pensamento de São Tomás se encontra resumido com exatidão de termos.

> Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte *subjecti*; alio modo ex parte *objecti* [...]. Et prima quidem immutatio pertinet ad *exercitium* actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad *specificationem* actus, nam actus specificatur per objectum.

É evidente que esse preâmbulo vale para toda operação de uma potência que, ao apresentar uma parcela de passividade, deve "ser movida" em seu ato — ou, como dizíamos anteriormente,[728] que permanece indeterminada por si mesma entre várias alternativas: "in potentia ad plura [...], ad diversa". As alternativas enumeradas por São Tomás se reduzem a três: "agere vel non agere" (exercício puro), "agere melius vel debilius" (grau intensivo), "agere hoc aut illud" (especificação). Se quisermos tratar o problema inteiro da moção requerida por nossas faculdades espirituais, não basta considerar os atos da inteligência e da vontade no interior de séries já iniciadas: as alternativas indicadas existem desde antes da primeira operação de cada série. A teoria explicativa, portanto, deve abranger esse primeiro momento não menos que os seguintes, tanto do ponto de vista do exercício como do ponto de vista da especificação.

> Est autem considerandum [prossegue São Tomás] quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est *ex forma*; ipsum autem exercitium est ab agente quod causat ipsam motionem. Movens autem agit *propter finem*. Unde reliquitur quod *primum* principium motionis quantum ad exercitium actus sit *ex fine*.

Essa conclusão é aplicada por São Tomás aos "res naturales", isto é, quer aos agentes inconscientes, quer aos agentes capazes de conhecimento, mas que operam "per modum naturae", sem serem guiados atualmente, em sua ação, por um conhecimento prévio. Esse será o caso da ativação do "exercício" da própria mente, no primeiro ato de intelecção, e também nos atos subsequentes, contanto que eles não sejam comandados por um ato elícito da vontade. Na moção natural impressa a tais agentes, São Tomás distingue: 1. *A forma* da moção, isto é, a própria forma do agente secundário sob essa moção: por exemplo, Deus move as coisas segundo a forma natural delas; 2. *O exercício* da moção, o dinamismo que faz passar do "non agere" ao "agere"; esse exercício se desdobra no agente secundário, mas procede inteiramente do agente principal, aquele que move; 3. *O fim* ao qual é ordenado o *exercitium*: isso porque "movens agit propter finem".[729] Anteriormente ao *exercitium*, portanto, o termo para o qual ele devia encaminhar-se, através da forma do agente secundário, era o objeto de uma "intenção" do agente principal. É a própria *intenção* do agente principal que efetua, no agente secundário, a *síntese primitiva* da especificação natural (*forma*) e da impulsão dinâmica (*exercitium*), com vistas a um fim proporcionado.

> Si autem consideremus *objecta* voluntatis et intellectus, inveniemus quod objectum intellectus est *primum principium in genere causae formalis*, est enim ejus objectum ens et verum. Sed objectum voluntatis est *primum principium in genere causae finalis*, nam ejus objectum est bonum, sub quod comprehenduntur omnes fines [...]. Unde et ipsum *bonum*, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, *continetur sub vero*, quasi quoddam verum; et ipsum *verum*, in quantum est finis intellectualis operationis, *continetur sub bono* ut quoddam particulare bonum.

O texto conclui depois, de maneira geral, como os textos anteriomente citados, que toda moção impressa nas diversas potências da alma procede de dois princípios reciprocamente primários: um princípio *especificador* (forma) que é obra da inteligência, e um princípio *dinâmico* (exercício, ato) que é obra de vontade; assim, no

jogo imanente das faculdades, inteligência e vontade detêm alternadamente a prioridade racional.

No texto do *De Malo*, como nos anteriores, São Tomás restringe sua conclusão derradeira à primazia recíproca dos atos *elícitos* da inteligência e da vontade. No entanto, é fácil ver, pelos fragmentos reproduzidos acima, que o título lógico dessa reciprocidade é emprestado por ele de uma consideração independente do caráter elícito ou do caráter natural dos atos considerados. Todo o raciocínio se fundamenta, em última instância, nas propriedades intrínsecas e objetivas da *ratio veri* e da *ratio boni*, objetos formais respectivos da inteligência e da vontade, não na circunstância de que, no caso especial considerado, o verdadeiro seja livremente desejado e o bem, previsto como tal. A raiz psicológica da reciprocidade entre as operações elícitas de nossas duas faculdades superiores consistirá, portanto, na unidade natural da inteligência, potência ilimitada de *assimilação* das formas, e da vontade, *apetite* universal do bem.

A inclusão mútua dessas duas potências deve ser buscada não apenas na alternância das respectivas operações delas, porém, mais profundamente, na relação complementar e interdependente dos "atos primários" delas.

Tentemos, agora, recuar até esses *atos primários* para considerá-los em si mesmos. O ato primário, disposição permanente da faculdade, deve encontrar-se em estado puro, sem mescla de características adventícias, diretamente anterior à primeira operação exercida: ele representa, no agente, o conjunto das condições *a priori* de possibilidade dessa primeira operação.

Visto que a *vontade*, como apetite elícito, regula sua operação com base no bem objetivamente conhecido, a primeira operação voluntária pressupõe uma intelecção que a especifique. No entanto, sob o aspecto do exercício, de que depende a primeira volição? De uma condição dinâmica anterior, decerto, mas qual?

Uma volição antecedente? Trata-se, por hipótese, de explicar a volição inicial. A tensão dinâmica requerida por esta deve, portanto, ser uma condição de natureza, prévia a toda operação; e ela realiza a definição de um "actus primus".

No entanto, São Tomás vai mais longe. Como esse ato primário é o ato imperfeito de uma essência finita, só pode consistir (em virtude das relações analíticas entre ato e potência) numa moção sofrida da parte de um agente extrínseco: "Necesse est ponere, quod, *quantum ad primum motum* voluntatis, *moveatur* voluntas cujuscumque non semper actu volentis, *ab aliquo exteriori*".[730] Então se demonstra facilmente — voltaremos ao assunto mais adiante — que esse agente exterior, ao dar o ato primário à vontade, é a Causa universal: "Relinquitur [...] quod id quod primo movet voluntatem (et intellectum) sit aliquid supra voluntatem (et intellectum), scilicet Deus".[731]

Ora, conforme líamos anteriormente, em São Tomás, a moção natural *ad exercitium*, impressa por um agente exterior, dirige-se a um fim; e esse fim, na medida em que deve ser proporcionado pelo movimento do paciente, tem como especificação a forma natural deste último. Portanto, a moção natural *ad exercitium*, impressa pela Causa primária à vontade do sujeito intelectual, tende a realizar um fim cuja especificação é inscrita antecipadamente na forma natural desse sujeito. No entanto, a forma natural de um sujeito — isto é, a lei essencial de seu *operari* — expressa-se diretamente no objeto formal das potências desse sujeito. Sendo assim (para tomar o caso mais simples), num sujeito puramente espiritual, cujas potências naturais se reduzem a inteligência e vontade, a forma natural em que se regularia a "voluntas in actu primo" só poderia ser a própria forma do "intellectus in actu primo".

Se recuamos, similarmente, na série dos atos elícitos da *inteligência*, São Tomás nos adverte que encontraremos uma apercepção objetiva inicial que escapa a toda moção da vontade:

> Non oportet procedere in infinitum, sed *statur in intellectu sicut in primo*. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis: sed principium *consiliandi* (al. *considerandi*), et *intelligendi*, est aliquod intellectivum principium *altius intellectu nostro, quod est Deus*.[732]

Através da primeira intelecção, entrevemos as condições *a priori* que definem a inteligência "in actu primo": de novo, é uma moção natural, impressa por um agente distinto do sujeito, moção esta que deve ser ordenada a um fim e que apresenta, portanto, indivisamente, dois aspectos: um aspecto dinâmico e um aspecto formal. Como impulso dinâmico, *ad exercitium*, independentemente de toda especificação, a moção que constitui a inteligência em ato primário não difere da moção natural *ad exercitium* que a Causa universal imprime à vontade. Mas qual será aqui o princípio *formal e especificador* da moção transcendente?[733] A essência do sujeito intelectual? Decerto; mas segundo a doutrina tomista, tão profunda, das potências operativas, toda essência finita emana, por natureza, suas "potências", subsiste nelas e só se constitui em ato primário de operação segundo a coordenação e a subordinação dos objetos formais delas. Ora — como relembrávamos há um instante —, a essência de um sujeito intelectual, na condição de intelectual, só exige e só comporta duas potências: a vontade, potência dinâmica regulada com base na inteligência, e a própria inteligência, potência de especificação do dinamismo voluntário. O princípio especificador, ou formal, de uma e de outra faculdade, deve ser buscado, portanto, *na linha da inteligência*.

Decerto, a própria inteligência é *especificada pelo objeto* que ela apreende; no entanto, como a apreensão intelectual do objeto é atividade, e não pura passividade — ou, em outras palavras, como a passividade intelectual é a passividade de uma forma, não de uma matéria —, é preciso que, antes do primeiro ato de apreensão objetiva, a inteligência seja portadora de uma determinação formal própria,

uma espécie de "ato primário formal" que ela possui por natureza, isto é, por moção especificadora da Causa universal.

São Tomás indica claramente essa *moção formal*, logicamente anterior à impressão externa, direta ou indireta, do objeto. Por exemplo, nesse texto (que trata em ordem principal da iluminação sobrenatural):

> Cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus intellectualis luminis [...]. Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur [...]. Videmus autem in corporalibus, quod ad motum non solum requiritur ipsa *forma*, quae est principium motus, vel actionis, sed etiam requiritur *motio primi moventis* [...]. Manifestum est autem, quod [...] omnes motus, tam corporales, quam spirituales, reducuntur im primum movens simpliciter, quod est Deus; et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in actum suum procedere, nisi moveatur a Deo [...]. Non solum autem a Deo est omnis motio, sicut a primo movente, sed etiam *ab ipso est omnis formalis perfectio*, sicut a primo actu: sic igitur *actio intellectus*, et cujuscumque entis creati, dependet a Deo *quantum ad duo*: uno modo in quantum ab ipso habet *perfectionem sive formam* per quam agit; alio modo in quantum ab ipso *movetur ad agendum*. Unaquaeque forma *indita* rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem [...]; *sic* igitur *intellectus humanus habet aliquam formam*, *scilicet ipsum intelligibile lumen*, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire.[734]

É quase supérfluo apontar que o "intelligibile lumen", forma inata de nosso intelecto, designa identicamente aqueles "prima intelligibilia" cuja inerência dinâmica no intelecto agente é várias vezes afirmada por São Tomás.[735]

Sob a moção transcendente, nossa inteligência traz em si, portanto, uma primeira especificação natural, segundo a qual ela passará ao ato secundário, contanto que as condições extrínsecas de uma operação lhe sejam oferecidas. O ato primário de nossa inteligência consiste, portanto, nessa especificação primitiva.

As considerações anteriores definem a relação entre a vontade "in actu primo" e a inteligência "in actu primo": *o ato primário da inteligência está para o ato primário da vontade como a especificação está para o exercício, como a forma está para o dinamismo.*[736] E, visto que o ato primário não é uma operação particular, mas a condição *a priori* que se impõe a qualquer operação, a série inteira dos atos secundários intelectuais e voluntários apresentará, sob determinações adventícias, a mesma relação fundamental que os atos primários respectivos de duas faculdades.[737]

Desenvolvamos um pouco essa ideia.

A moção natural "in ordine exercitii" nada mais é, por si, que o ímpeto indeterminado, a pura aspiração para o *fim* e o *bem*, definidos apenas como o correlativo da tendência: *Bonum est quod omnia quovis modo appetunt*. Toda atividade, seja ela qual for e seja qual for a modalidade sob a qual se apresente, está submetida à influência dinâmica de um bem ou de um fim. No entanto, é evidente que um ímpeto inteiramente indeterminado, uma tendência amorfa, uma exigência indefinida, um puro *Sollen*, não são mais realizáveis que uma "matéria prima": o dinamismo postula a forma, a tendência se reveste necessariamente de uma especificação: à tendência "in actu primo" deve corresponder uma especificação "in actu primo", o que São Tomás denomina um "primum principium in genere causae formalis".[738] Ora, a característica da tendência racional, por contraste com os apetites inferiores, é não ter limite aquém do *fim* que esgota o "desejável" e do *bem* que esgota a bondade. A única forma especificadora que deixa margem livre de ação a todas as possibilidades dessa tendência abrangente só poderia ser a forma mais geral possível, aquela que não exclui nenhuma outra: o *ens qua tale*.

Antes de todo ato elícito, nossa natureza intelectual, portanto, tem de apresentar em si mesma — isto é, na unidade correlativa de nossas duas grandes faculdades consideradas segundo seus atos primários respectivos — uma condição *a priori*, a um só tempo formal e dinâmica, a saber: a capacidade e o desejo, similarmente ilimitados, do *ser (ens)*.

O que ocorre nos momentos seguintes? Tão logo a inteligência, ao encontrar um dado externo, passa ao ato secundário segundo a moção formal desse dado e sob o impulso permanente do apetite natural, uma determinação particular, positiva, encontra-se subsumida à forma universal de *ens*, que, antes, era tão somente o âmbito e o chamado de todas as determinações possíveis. Um "objeto" se destaca na consciência. E essa representação objetiva, inserida na forma natural da inteligência, torna-se, para a faculdade dinâmica (apetitiva), uma especificação nova, um novo ponto de partida formal. No entanto, desta vez, o impulso do apetite será propriamente voluntário: efetuar-se-á *secundum bonum ab intellectu cognitum*. Basta que, depois, com a reflexão, o objeto bom, assim representado, revele formalmente sua apetibilidade, e a vontade regular-se-á, não mais ("per modum naturae"), com base na representação bruta do objeto, mas com base na representação expressa da apetibilidade, ou da bondade do objeto. Nesse momento nasce a possibilidade próxima de uma deliberação ou de uma volição livre. E como a reflexão intelectual pode também fazer destacar-se, na consciência, a apetitibilidade da representação, ou mesmo, de maneira geral, a de todo conhecimento, também o sujeito, de maneira geral, não apenas continuará a impelir silenciosa e necessariamente a inteligência a assimilações objetivas ("*naturaliter* homo vult [...] cognitionem veri, quae convenit intellectui"),[739] como se tornará capaz de comandar formalmente (*signate*, *sub ratione boni*) a própria operação intelectual ("intelligimus enim cum volumus"). Com o desenrolar da vida psicológica, o processo cujo esquema acabamos de traçar se complica cada vez mais, sem perder suas características fundamentais.

À medida que, sob a invasão incessante dos dados exteriores, os fins parciais e as especificações particulares da tendência racional se multiplicam, a potencialidade ou a indeterminação inicial desta última se reduz. Isso porque, numa faculdade espiritual, nada se apaga; a ciência estabelecida persiste em nossa inteligência em estado de "habitus", dizem os escolásticos; ora, o "habitus" é, por assim dizer, uma segunda natureza, interposta entre o ato primário e os atos secundários: é a pressão silenciosa do passado na atividade presente. O "habitus" se soma à forma natural de cada potência, para influenciar antecipadamente todo exercício desta última.

A maneira como, de fato, abordamos os dados novos que penetram em nossa consciência depende, portanto, de disposições complexas, especulativas, afetivas e voluntárias, reforçadas ou modificadas ao longo da experiência transcorrida. Uma teoria *lógica* da operação intelectual *como tal* pode desconsiderar esses fatores contingentes; uma teoria *psicológica* das operações intelectuais que se encadeiam *efetivamente* em nós deveria, ao contrário, levar em conta "habitus" especulativos e práticos. É perfeitamente exato — como insistem de bom grado, entre os escolásticos, os filósofos franciscanos — que o amor, a vontade reta, ou tortuosa, ou má, o próprio sentimento, comandam em certa medida nossa apreensão do verdadeiro. Por mais interessante que ele seja, esse estudo mais concreto, mais completo também, da vida de nosso pensamento não deve reter-nos: nesta obra, em conformidade com nosso objetivo, só precisamos buscar as condições essenciais, necessárias e suficientes, do conhecimento objetivo *como tal*.

Unidade e distinção da inteligência e da vontade. — Assinalávamos anteriormente que os processos psicológicos comumente denominados *atividade intelectual* e *atividade do apetite racional* não devem ser concebidos como duas séries paralelas, simplesmente coordenadas entre si. O elo é mais íntimo. Tudo o que, na própria atividade intelectual, é "devir", "movimento assimilatório", que se propaga indefinidamente, através das formas acumuladas, para o Verdadeiro integral, fim derradeiro da inteligência; tudo o que diz

respeito à atividade da inteligência "ut est res quaedam"; tudo isso se relaciona à ordem do *exercício*, ou da causa final: tudo isso, portanto, é obra do *apetite racional*, seja como apetite natural[740] — talvez se dissesse, com razoável exatidão: como vontade natural[741] — seja como vontade propriamente dita, como vontade elícita. Assim, a tendência apetitiva, longe de apenas justapor-se à atividade intelectual, é realmente sua mola propulsora, a alma dinâmica dessa atividade. "Voluntas in ratione est":[742] se entendermos esse adágio aristotélico no sentido de uma vontade de natureza, ele é rigorosa e universalmente verdadeiro, para a gama inteira das operações intelectuais, inclusive a primeira delas.

Inversamente, tudo o que, nessas operações — como também na atividade voluntária, é *determinação*, *especificação*, e não mais exercício, tudo isso, sem exceção, se relaciona com a ordem da causa formal, nunca com o apetite como tal: este último não "especifica" nada; a vontade, quando impõe à ação determinações formais, nesse aspecto apenas empresta seu dinamismo às determinações formais da inteligência.[743] Assim, a inteligência, por seu lado, insere-se, como forma, seja natural, seja intencional, na finalidade ativa do sujeito, naquele dinamismo que toma sua impulsão primária da moção do ato criador e se prolonga em vontade propriamente dita: "Voluntas et intellectus mutuo se *includunt*".[744]

Devemos, todavia, fazer aqui uma reserva.

Num ser intelectual que não é um puro espírito, e que possui, portanto, outras potências operativas além da inteligência e da vontade, a moção inicial *ad exercitium*, ao alcançar a essência inteira, penetra não apenas a inteligência, mas todas as *outras* potências — cada qual segundo sua forma própria. Por isso São Tomás nos diz que cada potência da alma é movida por um "apetite natural" proporcional: "*Unaquaeque* potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet *naturalem inclinationem* in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens *naturali appetitu*, supra quem est [in

sensitivis] appetitus animalis consequens apprehensionem etc.".[745] Na qualidade de dinamismo, o apetite natural é uno; mas diversifica-se segundo as formas das potências.

Vê-se por que, a propósito da alma humana, hesitamos em empregar a expressão "vontade natural" num sentido equivalente a "apetite natural": a vontade natural é, em nós, mais especialmente, o apetite natural proporcional ao objeto formal da inteligência. Por outro lado, pode-se decerto dizer que a vontade natural, em razão de sua universalidade, contém eminentemente o apetite natural das potências inferiores: o dinamismo destas últimas é ordenado por natureza ao fim da vontade: "Voluntas movet intellectum et omnes animae vires [...]. Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem movet potentias quae respiciunt fines particulares".[746]

Se o "apetite intelectivo" ("appetitus intellectivus")[747] é o dinamismo de uma forma, e o "intelecto", a forma de um dinamismo, qual distinção real subsiste entre inteligência e vontade? Em vez de interpenetração, será que não se deve falar de identidade? Acreditamos que a dificuldade quase não emocionará um tomista, que sabe muito bem que a distinção real das potências, em São Tomás, não é uma distinção adequada de *res* a *res*, de *quod* a *quod*, mas uma oposição relativa de *quo* a *quo*: a potência, com efeito, não é o agente que opera ("*id quod* operatur"), é apenas uma função limitada desse agente ("*id quo*, vel *secundum quod* agens operatur"). De resto, "exercício" e "especificação" só seriam idênticos em Deus, em quem a essência é o próprio *operari* e o próprio *esse*: em todos os outros âmbitos, essas funções, embora inseparáveis, opõem-se relativamente e são, portanto, distintas.

No entanto, na distinção entre inteligência e vontade, há algo além de oposição relativa entre "especificação" e "exercício". A inteligência, nossa inteligência, e mesmo toda faculdade cognoscente, tem *seu ato próprio*, que não consiste apenas em oferecer uma forma ao dinamismo do apetite especulativo ou prático. Esse ato próprio, de que

o apetite já não participa intrinsecamente — ato imóvel e luminoso; imagem do esplendor íntimo da intelecção subsistente; ato que não guarda em si traço algum da inquietação buscadora, nem mesmo aquele esforço relaxado que nossa ideia de um fim possuído ainda envolve —, é a *consciência*,[748] a "cognitio in actu secundo". O respouso numa forma estabelecida se encontra abaixo do grau dos seres conscientes. Embora a consciência nasça em nós de um "repouso", consumação ao menos parcial de uma tendência, não se confunde com ela: consciência não quer dizer nem tendência, nem repouso; quer dizer, em certa medida: transparência de uma forma "imaterial" e, por conseguinte, reflexão direta, por mais limitada que seja, da forma sobre si mesma — "reditio ad seipsum" —, reflexão que não é uma "torsão" violenta sobre si, mas, até certo ponto, um "subsistere in seipso".

Estudamos anteriormente[749] esse modo original e incomunicável da *consciência*: ela coroa em nós a ordem da causa formal, como a *posse* coroa a ordem da causa final. No interior do conhecimento objetivo, consciência e posse coincidem, sendo a consciência o desenvolvimento característico da posse de uma faculdade especulativa.

Assim, a inteligência, no que ela tem de *inteiramente* irredutível à vontade ou ao apetite que a sustém — a inteligência que se tornou plenamente ela mesma em relação a um objeto imanente — já não se define pela assimilação, ontológica e formal, consumação de um dinamismo, mas por certa perfeição da consciência, isto é, pela irradiação estética e totalmente inferior da forma assimiladora em sua identidade com a forma assimilada.

Para penetrar até o fundo da metafísica tomista do conhecimento humano, é preciso perceber a ligação necessária desses dois aspectos — dinâmico e especulativo — do ato de intelecção. "Sicut quaelibet alia res dicitur *bona* sua perfectione, ita intellectus cognoscens sua *veritate*".[750] No entanto, é preciso compreender também que todas as características do objeto conhecido, não apenas as que o tornam esse objeto específico, mas também as que o tornam objeto em vez de

sujeito, devem ser pré-formadas desde a fase dinâmica, assimiladora, do ato consciente; se a verdadeira especulação, ζεωρεϊν, é propriamente "luz", "consciência imóvel", todavia, repitamo-lo, essa tomada de consciência nada faz senão iluminar o objeto já imanente, sem aí criar nenhuma nova diferenciação.

Essa conclusão importante fixa a partir de agora nosso método de solução do problema do objeto *como objeto*. A tarefa que nos resta a preencher se resume essencialmente em descobrir uma relação necessária entre o exercício do dinamismo subjetivo, por um lado e, por outro, a qualidade *de objeto* (a conotação de "forma aliena", de "aliud in quantum aliud"), revestida pela forma imanente aflorando à consciência.

Uma objeção. — Talvez algum leitor, que se atém de modo correto à doutrina fundamentalmente intelectualista de São Tomás, não veja sem alguma desconfiança esboçar-se uma demonstração crítica de que resultaria o primado da finalidade natural (se não da vontade) em nosso conhecimento objetivo e, por conseguinte, certa prioridade racional do *bonum* sobre o *ens*. E essa objeção prejudicial decerto se apoiaria em duas ou três passagens da *Suma teológica*, menos facilmente conciliáveis com as conclusões que parecemos anunciar.

A dificuldade dos textos alegados é apenas aparente. Julguemos a respeito.

"Intellectus [...] per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde *primo est ratio entis*, *secundo ratio veri*, *tertio ratio boni*".[751] Ora, parece que as conclusões às quais tendem nossos desdobramentos anteriores invertem essa ordem: se a relação com o fim derradeiro (*bonum*) é condição prévia para a constituição do objeto como objeto (*verum*, *ens*), a "ratio boni" passaria antes da "ratio veri aut entis".

O próprio "corpo" do artigo citado e a primeira resposta subsequente aprimoram todas as coisas. A ordem de prioridade indicada por São

Tomás entre os atributos transcendentais do ser é uma ordem *absoluta* de prioridade, que corresponde, em nós, ao encadeamento *explícito* deles, como conceitos, no palco *objetivo* da consciência; é uma prioridade "secundum rationem",[752] entre conhecimentos "in actu secundo": "Secundum hoc est aliquid *prius ratione*, quod *prius cadit in intellectu*. Intellectus autem *per prius apprehendit* ipsum ens etc.".[753] Por isso — ele acrescenta de imediato — sob outro aspecto, a ordem pode ser diferente:

> In ordine *appetibilium* (na ordem dinâmica dos *fins*), bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine *intelligibilium* (na ordem especulativa dos *objetos*) est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit *prius in ordine appetibilium*, non autem quod sit prius simpliciter.[754]

A manifestação sucessiva das propriedades transcendentais do objeto na consciência clara reproduz, em ordem inversa, a acumulação implícita das virtualidades sob o limiar da consciência: o primeiro processo está para o segundo na relação do efeito à causa. Ora, São Tomás repete o adágio com frequência: "Quod primum est in causando, ultimum est in causato":[755] os efeitos se desdobram de modo contrário às virtualidades causais. Será preciso, portanto — visto que a *ratio boni* só se destaca depois da *ratio entis* e da *ratio veri* — que, na zona virtual, dinâmica, de nossa consciência, isto é, na atividade pré-consciente, a moção do fim, ou o "bonum", ocupe o primeiro lugar e preceda, à maneira de uma condição vivida ("exercita"), a constituição formal do objeto como "ser". São Tomás se explica muito nitidamente a esse respeito em outra passagem: "*In causando bonum est prius quam ens*":[756] na fase dinâmica de cada intelecção, a relação com o fim precede a consciência do objeto como objeto. Aliás, a necessidade de uma moção natural do Fim, anteriormente à atividade elícita, mesmo imanente, não está reservada à inteligência humana: é a lei de todo agente finito, "in quo potentia praecedit actum".

A ortodoxia de nossa exegese tomista, nesse ponto, não parece, portanto, contestável. O caminho está livre.

Na demonstração que nos resta arquitetar, o *fim* absolutamente derradeiro do devir intelectual deve intervir como uma peça indispensável. Com seu correlativo, o *princípio* absolutamente primordial, ele de fato foi objeto, nas páginas anteriores, de algumas alusões, mas não ainda de um exame formal e preciso. Esse exame é ainda mais necessário pelo fato de o problema do fim derradeiro abranger um dado novo, que não podemos desconsiderar totalmente: a possibilidade de uma destinação sobrenatural.

§3 — O fim derradeiro do devir intelectual e a destinação sobrenatural

Rumo à beatitude perfeita. — Segundo os princípios expostos no capítulo III desta seção III, o *fim* derradeiro do devir intelectual está inscrito na *forma* natural (objeto formal) desse devir; e foi estabelecido no capítulo seguinte[757] que essa forma natural objetiva se expressava por nosso conceito do "ser transcendental" (*ens qua tale*). Visto que o objeto formal de uma tendência mede a amplitude do fim para o qual se orienta essa tendência, sabemos, portanto, que o fim derradeiro e saturante da inteligência deve ser uma realidade emancipada de toda determinação limitativa; em outras palavras, deve ser um objeto transcendente, um *Infinito subsistente*.

Com o risco de cruzar, aqui e ali, caminhos já percorridos, estudaremos a maneira como se apresenta e se aprimora, em São Tomás, essa conclusão, que poderíamos haver deduzido diretamente de premissas já estabelecidas.

Ele estabelece primeiro — simples corolários de princípios gerais —: 1. Que os atos humanos recebem sua "especificação", ou sua forma, do fim para o qual tendem;[758] 2. Que há um fim derradeiro da atividade

humana, porque "per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte";[759] 3. Que todo objeto do querer humano é objeto de querer justamente em virtude do fim derradeiro: "Necesse est quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem".[760]

Depois, ele apresenta uma definição, que lhe permite empregar, para circunscrever o fim derradeiro do homem, os dados mais acessíveis da experiência psicológica: define a "felicidade" em relação ao "fim": "*Res ipsa* quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit et quod beatum facit; sed *hujus rei adeptio* vocatur *beatitudo*".[761] "Beatitudo dicitur *ultimus finis* per modum quo *adeptio finis* dicitur finis".[762] A "felicidade" perfeita se torna, por assim dizer, o reagente do "fim derradeiro". Bastará, a partir daí, para aprender a reconhecer este último, descer em nossa consciência e aí auscultar aquela insuficiência profunda, cujo apelo não se cala antes da saciedade plena. Acumulemos as hipóteses sedutoras: enquanto a queixa do desejo não se calar, veremos fugir diante de nós, para cada vez mais longe, o fim derradeiro. Sem jamais alcançar esse termo derradeiro, nossa exploração íntima fará com que transponhamos limites sucessivos; e talvez até nos leve para além de todo limite concebível: poderíamos, nesse caso, descrever *negativamente* o fim derradeiro.

Percorramos, portanto, junto com São Tomás, os objetos possíveis dos desejos humanos.

A beatitude perfeita — isto é, a obtenção perfeita de todo o bem acessível ao homem — consiste nas riquezas?[763] Nas honras?[764] Na glória humana?[765] No poder terrestre?[766] Num bem material qualquer?[767] Na volúpia?[768]

O Santo Doutor não tem dificuldade em mostrar que não: que a felicidade perfeita não se limita à deleitação sensível,[769] nem às honras,[770] nem à glória deste mundo,[771] nem à opulência,[772] nem ao poder mundano,[773] nem a uma vantagem qualquer do corpo ou dos

sentidos;[774] bem mais que isso, que a felicidade perfeita não consiste nem mesmo no exercício das virtudes morais,[775] nem nas criações da arte,[776] nem nas ciências especulativas,[777] nem na contemplação magnífica dos puros inteligíveis.[778] Por que todas essas maravilhas do mundo físico e do mundo espiritual permanecem impotentes para nos saciar? Independentemente das razões mais particulares, detalhadas por ele, São Tomás fornece a razão radical e peremptória, fundamentada na correlação natural entre inteligência e vontade:

> *Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato*. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est *universale bonum*, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato.[779]

Mas a conclusão brota, direta: "Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest [...]. *In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit*".[780]

Somente Deus pode dar satisfação a nossas faculdades ativas: Deus é nosso fim derradeiro. Essa proposição requer alguns esclarecimentos; isso porque, num sentido, Deus é o fim derradeiro de tudo o que existe, e o que nos interessa é antes de tudo saber como ele é nosso fim — o nosso, de modo muito particular.

Os argumentos a que São Tomás recorre para mostrar que Deus é o "fim universal" da criação apoiam-se em pressupostos metafísicos que não podemos invocar aqui. Limitemo-nos, portanto, a registrar essa tese a título de simples referência em nossa exegese tomista: "*Omnia* ordinantur in unum finem, qui est *Deus*".[781]

Que Deus seja fim derradeiro, isso pode ser entendido de várias maneiras; São Tomás as distingue num artigo dedicado à seguinte

questão:

> Utrum in illo ultimo fine [hominis] aliae creaturae conveniant. Finis [ele escreve] dupliciter dicitur, scilicet *cujus* et *quo*: id est *ipsa res* in qua ratio boni invenitur, et *usus sive adeptio* illius rei; sicut si dicamus quod mostus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res, vel esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia, ut res, vel possessio pecuniae, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam *rem* quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnis alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad *consecutionem finis*, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae *consequuntur finem cognoscendo et amando Deum*; quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.[782]

O homem, portanto, tende a Deus, seu fim derradeiro, não de uma maneira qualquer, mas "objetivamente", segundo o modo próprio da inteligência e da vontade. A beatitude perfeita deve consistir, para ele, na saturação de suas faculdades superiores por Deus: "Beatitudo significat bonum perfectum intellectualis naturae".[783]

Isso significa que nossa inteligência aspira a possuir direta ou indiretamente o próprio Deus, como sua própria forma intencional; e que nossa vontade, ao chegar ao termo de suas apetições, deve comprazer-se totalmente nessa posse de Deus.

Podemos aqui desconsiderar a questão famosa que dividiu a escola tomista e a escola scottista: a beatitude consiste essencialmente no ato intelectual de posse ou no ato voluntário de deleitação?[784] Com efeito, de um lado e de outro se admite o que é bem evidente, que a deleitação voluntária tem por objeto direto a forma intelectualmente possuída. Assim, o fim derradeiro da inteligência e o fim derradeiro da vontade acabam por coincidir, sendo este a fruição daquele. Por conseguinte,

mesmo supondo — contrariamente à doutrina de São Tomás — que o fim derradeiro subjetivo ("finis quo") do homem, isto é, a beatitude, realiza-se essencialmente num ato volitivo, mais que num ato intelectivo, não deixa de ser verdadeiro que toda apetição humana tem por objeto derradeiro — e, em antecipação, por orientação dinâmica — a posse saturante de Deus, que é o fim próprio da inteligência. Do ponto de vista crítico, a conclusão seguinte nos basta, por ora: "voluntas tendit in finalem actum intellectus", ainda que seja preciso acrescentar aí, com São Tomás: "in actum intellectus, qui est beatitudo",[785] ou, no sentido de Duns Scott: "in finalem actum intellectus, quem proxime sequitur perfecta delectatio voluntatis, seu beatitudo".[786]

A beatitude perfeita consiste na intuição do Ser absoluto. — Retomando nossa pesquisa, esforçar-nos-emos agora para determinar mais aquela "plenitude intelectual" que, em qualquer hipótese, define a partir de já o termo *objetivo* de nossa atividade.

Sabemos que Deus deve ser o objeto dessa plenitude beatificante: "Ultima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei".[787] No entanto, existe mais de um grau possí vel no conhecimento ou na contemplação de Deus: qual deles esgota a capacidade da inteligência humana?

A beatitude perfeita, prossegue São Tomás, não jaz nesse conhecimento confuso e geral que todo homem tem de Deus: "Felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus";[788] isso é demasiado evidente. Tampouco consiste no conhecimento de Deus obtido pela via da demonstração ("per demonstrationem"),[789] pois esse conhecimento, analógico, imperfeito e precário, permanece infinitamente "aquém da atuação completa do intelecto possível".[790] Tampouco buscaremos nossa beatitude derradeira no conhecimento de fé, "in cognitione Dei quae est per fidem",[791] pois, se é verdade que a fé amplia o objeto acessível à nossa inteligência, é preciso reconhecer que ela constitui, sob outros

aspectos, um modo de intelecção dos mais imperfeitos: "In cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus; quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti".[792]

Um único conhecimento já não nos deixaria nada a desejar na ordem intelectual: o *conhecimento intuitivo do Ser absoluto*. Por isso, São Tomás conclui, com ousadia perfeitamente justificada: "Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi *in visione divinae essentiae*".[793]

Conclusão ousada, decerto, quando se consideram as condições que a realização de semelhante fim pressuporia:

Primeiramente, o conhecimento intuitivo de Deus, o "supremo inteligível", não sofre a interposição de uma representação material. Nosso "fim derradeiro", portanto, é-nos totalmente inacessível enquanto nossa inteligência permanecer ligada à sensibilidade como a sua única fornecedora. Exceto por um milagre, a intuição intelectual é, para nós, apanágio de uma outra vida. "Impossibile est", conclui São Tomás, "quod in hac vita sit ultima hominis felicitas".[794]

No entanto, a dificuldade não se limita a isso. Suponhamos que a alma espiritual sobreviva à desagregação do corpo a que emprestava sua própria subsistência. Como a alma, em estado de inteligência separada ("substantia separata") conheceria a Deus? Ela pode conhecê-lo em si mesma, ao conhecer sua própria essência; isso porque penetrar a essência da criatura é alcançar a ação criadora e, indiretamente, Deus. No entanto, essa contemplação de Deus no Eu, por mais que seja um tanto superior às nossas pobres demonstrações aqui neste mundo, permanece indireta: ainda não nos faz tocar a essência de Deus.[795]

Ora, a inteligência finita, por mais perfeita que a suponhamos, alcança aqui os limites de sua potência *natural* de intuição; para elevar-se ainda mais por seu próprio esforço, teria de superar a si mesma. No entanto, seu desejo profundo não é satisfeito: "In naturali

cognitione quam habent substantiae separatae de Deo no quiescit eorum naturale desiderium".[796]

Para além disso, só resta a intuição direta do Ser absoluto, o que São Tomás denomina "visio Dei per essentiam".

Como ela seria possível?

Ela pressupõe que a essência de Deus, o Ser absoluto, sem identificar-se com a inteligência finita, comunica-se ativamente a ela e desempenha, no ato intelectual, o papel de uma "forma inteligível":

> Modus hujus visionis satis jam ex dictis, qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra, quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod *per ipsammet essentiam divinam* intellectus ipsam videat; ut sic, in tali visione, divina essencia sit et *quod* videtur et *quo* videtur.[797]

Não existe, aliás, nenhuma impossibilidade lógica para que Deus, pura forma de "verdade", invista a inteligência humana e eleve seu alcance efetivo: a impossibilidade existiria apenas se Deus, para comunicar-se "intencionalmente", tivesse de entrar em *composição de natureza* com a inteligência criada; ora, como o assinala São Tomás, "species intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinae essentiae non repugnat".[798]

Assim, portanto, a perfeição derradeira de nossa inteligência pressuporia, além de sua liberação dos entraves materiais, uma condição extrínseca, superior à nossa natureza: uma iniciativa divina; uma comunicação ativa do Ser absoluto, cuja independência soberana exclui toda obrigação em relação à criatura: digamos numa palavra, na linguagem dos teólogos, uma "graça sobrenatural":

> Videre substantiam Dei impossibile est, nisi ipsa divina essentia sit *forma intellectus*, *quo intelligit*, ut probatum est: impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi *per actionem divinam* [...]. Talis visio omnem creaturae facultatem excedit: nec est possibile ad eam pervenire nisi *divino munere*: quae autem sic adveniunt creaturae, *Dei gratiae deputantur*.[799]

O fator sobrenatural de nossa destinação. — Detenhamo-nos aqui. Não podemos esquecer que toda investigação sobre o fim derradeiro foi empreendida do ponto de vista crítico. E se, realmente, esperávamos encontrar assim a base inabalável de uma epistemologia, não seria uma constatação deplorável para nosso desígnio essa subordinação de nosso fim absolutamente derradeiro à livre outorga de uma graça sobrenatural?

Com efeito, se as condições intrínsecas ao sujeito inteligente — com ou sem a contribuição de condições extrínsecas, física ou moralmente "exigidas" pela própria natureza desse sujeito — fossem achadas suficientes para a obtenção do fim derradeiro, nenhuma dúvida teria subsistido sobre a realidade desse fim como objeto de nossa tendência intelectual e sobre as consequências epistemológicas decorrentes disso.

Infelizmente, a realização do fim derradeiro acaba de nos aparecer na total dependência de um fato sobre o qual não temos influência alguma, nem especulativamente, para prevê-lo, nem voluntariamente, para fornecê-lo a nós mesmos: referimo-nos à livre condescendência do Ser absoluto em comunicar-se intuitivamente. Será que Deus faria esse dom de si? E mais, será que nós mesmos estamos seguros de que esse dom seja realmente possível? Isso porque, a bem dizer, se constatamos anteriormente[800] sua possibilidade *negativa*, que garantia temos de que essa ausência aparente de contradição interna não resulta simplesmente das brumas que envolvem nossa inteligência e que embaçam, a nossos olhos, o contorno dos objetos transcendentes? O desejo de um fim não é o sinal evidente da possibilidade real desse fim.

Será que haveria a possibilidade, portanto, de que o problema de nossas certezas racionais exigisse a solução prévia do problema de nossa destinação sobrenatural?

Não; contudo — reconheçamo-lo —, algumas distinções se tornam inevitáveis.

Primeiramente, é incontestável que a plena satisfação de nossas faculdades superiores não se encontra na ordem das possibilidades puramente naturais.

O que concluir daí?

A realidade, para nós, de um fim sobrenatural? São Tomás proclama — e é evidente — que essa realidade só poderia ser-nos conhecida por revelação do desígnio que Deus teria de comunicar-se sobrenaturalmente a nós.[801] Na realidade, Deus revelou esse desígnio. Mas seria "fideísmo", e não crítica racional, apoiar toda a nossa certeza objetiva na crença no objeto sobrenatural de uma revelação. O aristotelismo tomista se mantém nos antípodas do "fideísmo".

Todavia, independentemente de uma "revelação", São Tomás não nos condena a uma ignorância total da destinação sobrenatural. Não apenas ela é "negativamente possível", mas também uma conclusão *positiva*, a seu respeito, encontra-se virtualmente contida no dinamismo de nossas faculdades, como nas premissas puramente naturais. Ei-la: embora somente a fé possa nos informar se Deus quer ou não fazer nossa beatitude sobrenatural, deduzimos legitimamente, da disposição radical de nossas faculdades, a *possibilidade absoluta* (positiva) dessa beatitude, isto é, *a existência das causas objetivas distantes que tornam possível sua realização*. "Supra probatum est quod omnis intellectus *naturaliter desiderat* divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus *potest* pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae".[802] Mesma demonstração no início do cap. 51: "Cum impossibile sit naturale

desiderium esse inane, quod quidem esset *si non esset possibile* pervenire ad divinam substantiam intelligendam etc.".[803]

O nó dessa demonstração jaz no axioma universalmente admitido pelos escolásticos: "Desiderium naturae non potest esse inane". Isso quer dizer que a finalidade natural — lei fundamental do devir — revela ao menos a *possibilidade em si* do objetivo a que ela tende. Se não fosse assim, a "vontade de natureza" teria de ser concebida como vontade do impossível: tenderia ao nada; a posição seria negação, o não-ser, ser. Haveria, portanto, contradição lógica em pretender que uma impulsão *natural*[804] move um móbil para um termo *impossível em si*. Posto esse princípio geral, duas hipóteses se apresentam:

Ou as causas adequadas da impulsão recebida pelo móvel são forças *cegas e necessárias*: nesse caso, se nenhuma intervenção estrangeira vem contrariar-lhes a ação, elas impelirão o móbil fatalmente ao termo de seu movimento: o fim derradeiro não apenas seria possível em si, como viria à *realização*.

Em contrapartida, se as causas primárias do movimento forem, ao menos em parte, *agentes livres*, podem criar, no móbil, uma orientação inicial cujo pleno desenvolvimento permanece subordinado a uma nova intervenção livre da parte deles: nesse caso, não é garantido que o móbil, seja qual for seu "desejo" natural, possa alcançar o objetivo derradeiro: a obtenção do fim absolutamente derradeiro pertenceria, então, de direito, apenas à ordem das *possibilidades* distantes. Apenas uma coisa seria garantida: *a existência de todos os fatores requeridos para essa possibilidade*.

Ao segundo caso se relaciona nosso "desejo natural" da visão de Deus. Nenhuma incompatibilidade *lógica* existe, portanto, entre a "possibilidade em si" do fim derradeiro, para o qual nosso desejo nos orienta, e a ausência de toda possibilidade próxima de realizar esse fim, rigorosamente sobrenatural, sem um dom inteiramente livre e gratuito da parte de Deus. E diremos até, mais adiante, que não

haveria, nisto, incompatibilidade *moral*, contrariamente à opinião (quase insustentável) de alguns escolásticos antigos.

Será certo, ao menos, que nosso "desejo da visão de Deus" é um "desejo natural" propriamente dito?

Diferentemente dos móveis materiais, nossa faculdade inteligente pode ler o alcance extremo de seu movimento na forma que ele reveste. Ela mede o valor dinâmico de seu impulso íntimo. Discerne perfeitamente, em nós, a tendência intrínseca, inelutável (que é um verdadeiro "desejo natural", motor latente de todas as nossas iniciativas), daqueles desejos superficiais e compósitos, que forjamos inteiramente, com o risco de introduzir em nós a incoerência. Isso porque forjamos para nós desejos semelhantes: e, no entanto, assim como buscamos o verdadeiro, mesmo no erro, e queremos o bem, mesmo fazendo o mal, aspiramos incessantemente à beatitude perfeita, que somente a visão de Deus pode nos proporcionar, ainda que em meio aos maiores equívocos sobre a natureza dessa beatitude. O dinamismo implícito de nossa inteligência nos domina universal e necessariamente, ainda que nossas interpretações explícitas desse dinamismo e a consagração voluntária de que as revestimos estejam longe de oferecer as mesmas garantias: em última instância, essas interpretações repousam com frequência, não numa necessidade física ou lógica, mas — como o mostraria uma teoria do erro — no poder construtivo da imaginação: sabemos o quanto a arbitrariedade pode reinar aí.

São Tomás apresenta muito nitidamente, portanto, a distinção entre a beatitude única — que cada um quer *implicitamente* — e aquela, variável, que queremos *explicitamente* ou, mais exatamente, que acreditamos querer: "Será que todo homem", ele se pergunta, "aspira verdadeiramente à beatitude?".[805]

> Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari: uno modo secundum *communem* rationem beatitudinis, et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem

> beatitudinis communis est ut sit *bonum perfectum*, sicut dictum est [...]. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur: *quod quilibet vult*. — Alio modo possumus loqui de beatitudine, secundum *specialem* rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit: et *sic non omnes cognoscunt beatitudinem*, quia nesciunt cui rei commmunis ratio beatitudinis conveniat.[806]

Concluiremos, com São Tomás, que a impulsão natural de nossas faculdades intelectivas as orienta para a intuição direta do Ser absoluto; que essa intuição, a bem dizer, ultrapassa a potência e excede a exigência de toda inteligência finita entregue somente a seus próprios recursos naturais; que, todavia, a impulsão radical que faz tender para ela não é concebível sem a possibilidade objetiva, ao menos distante, de alcançá-la.

Ora, essa possibilidade objetiva, mesmo distante, implica duas condições necessárias: *a existência de um Ser absoluto*, capaz de comunicar-se, e *a aptidão de nossa inteligência* para receber essa comunicação.

No entanto, se é assim, se a "visão da essência divina" não é uma perspectiva quimérica, mas uma "possibilidade em si", sabemos agora a que "fim absolutamente derradeiro" se relacionam nossas representações intelectuais durante a fase dinâmica e implícita do conhecimento objetivo.

§4 — O princípio inicial do dinamismo intelectual. O exemplarismo tomista

A correlação entre o princípio e o fim, na atividade intelectual. — Existe uma correlação rigorosa entre o princípio primário e o termo derradeiro de todo movimento. Ela repousa na própria natureza da

"potência" (potencialidade) revelada pela análise do movimento como tal.

Com efeito, longe de identificar-se com o "não-ser", a "potência", designa uma "aptidão positiva para ser", um "chamado a ser": por isso, a potência sempre se apoia num ato que lhe seja logicamente prévio, e ela se mede pela virtualidade produtiva inerente a esse ato:[807] "Unicuique *potentiae activae* correspondet *possibile* ut objectum proprium, secundum rationem illius *actus in quo fundatur potentia activa*".

É assim que a "potência objetiva", a "possibilidade de ser", só se concebe em função da "potência criativa"; ou, se podemos nos expressar assim, como "virtualidade objetiva do ato divino".[808] É também assim que a "matéria prima", isto é, a "potência subjetiva, intraessencial", princípio potencial dos seres quantitativos, só se concebe como um "apetite da forma", e, pela "forma", como um "apetite do ser ou do bem": "Materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia [...]. Sed tamen participat aliquid de bono, sc. ipsum *ordinem vel aptitudinem* ad bonum; et ideo, non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod *appetat*";[809] ora, um "chamado a ser ou um chamado de forma" só pode significar — ontologicamente — a condição criada pela moção prévia de um ser ou de uma forma (isto é, numa palavra, de um ato); e mesmo, se tomarmos integralmente o problema da "potência", seria necessário dizer que ela é a condição objetiva criada pelo impulso original do ato de comunicar-se direta ou indiretamente: no princípio primordial de toda potencialidade há uma *vontade criativa*.

Essa "condição objetiva" potencial se revela a nós, concretamente, na apercepção do *devir* sob o aspecto do movimento. Na forma do dinamismo intrínseco, que a todo instante precipita o móbil para um objetivo, apreendemos a um só tempo a amplitude de uma potência latente e a medida do ato anterior, que a criou. No entanto, permitimo-nos insistir: quando o devir ou o movimento não são entendidos num sentido dinâmico, todos os raciocínios que emprestamos de São

Tomás sobre a correlação entre princípio, forma e fim seriam caducos ou, ao menos, não resistiriam a uma crítica exigente. Isso porque, então, não nos restaria, no tocante à mudança, senão uma série de movimentos sucessivos, que nada nos entregaria além de uma série similar de representações fenomênicas, escalonadas, inertes, ao longo de um tempo abstrato: os conceitos de causa, de virtualidade e de fim careceriam de conteúdo.[810]

No exercício de nossas faculdades racionais, percebemos a passagem da potência ao ato e ao impulso para um além do momento presente. Por isso, São Tomás aí reconhece as correlações essenciais em todo devir: "In ipso est *ultima perfectio* rationalis creaturae, quod est ei *principium essendi*: *in tantum enim unumquodque perfectum est*, *in quantum ad suum principium attingit*".[811] Isso porque não nos teremos esquecido de que o princípio primário e o fim derradeiro se correspondem e se igualam: "*Finis*, etsi sit *postremus in executione*, est tamen *primus in intentione* agentis, et hoc modo habet rationem causae";[812] ora, a "intentio agentis", num móbil, é a impulsão recebida do motor, é, portanto, o "princípio" do movimento.

Então, porém, observa São Tomás, em termos absolutamente gerais: "Cum *finis* respondeat *principio*, non potest fieri ut, principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur";[813] e a recíproca é verdadeira; "*cognito fine, fieri non potest ut principium ignoretur*".

Conhecemos — e definimos tão exatamente quanto possível — o fim derradeiro de nosso dinamismo intelectual. Correlativamente, nós conhecemos, portanto, o princípio primário; resta tomar consciência mais explícita do que já sabemos.

Nosso fim absolutamente derradeiro — a posse intuitiva do Ser absoluto —, por não corresponder apenas ao movimento próprio de nossas faculdades naturais, mas também a uma comunicação livre da vida divina, pressuporia em nós, *em sua realização*, o encontro de duas condições positivas:

a) uma *aptidão natural*, que se traduz, desde este mundo, por aquela inclinação profunda e primordial, que São Tomás denomina "desiderium naturale";

b) um *dom gratuito* de Deus, a graça sobrenatural beatificante.

O "princípio" adequado e proporcional, em que esse fim derradeiro estaria virtualmente contido de antemão, deveria abranger, portanto, não apenas nossa *tendência natural distante* à posse beatífica de Deus, como também uma espécie de antecipação dinâmica sobrenatural da graça beatificante. Os teólogos católicos chamam esse dom incoativo que Deus faz de si mesmo de *graça santificante*: ela constitui, desde este mundo, um título vivo ao dom total; melhor ainda, ela já é, aos olhos deles, o dom propriamente dito, a comunicação essencial da vida divina, embora os efeitos beatíficos dessa comunicação permaneçam temporariamente suspensos — suspensos até o momento em que a morte, ao liberar nossas faculdades intelectuais dos entraves do tempo, introduzir-nos-á na radiância do esplendor divino: "In lumine Tuo videbimus lumen".

Não nos cabe aqui, porém, estudar a "graça", esse fator soberanamente livre e puramente sobrenatural de nossa destinação: por isso, visto que ele só pode ser conhecido por "revelação", não é do âmbito da crítica racional.

Esta última, em contrapartida, reivindica de pleno direito outro fator dinâmico: nossa tendência radical para um fim naturalmente inacessível, que não poderia definir-se por nenhum objeto criado. Visto que essa tendência é limitada em seu alcance, deve haver aí algo de infinito em seu princípio.

Tanto quanto possível, porém, sigamos São Tomás de perto.

O princípio inicial da atividade intelectual considerada como princípio dinâmico. — Como o fim derradeiro da atividade intelectual se confunde com o fim derradeiro da atividade voluntária — e como tais atividades, aliás, se completam uma à outra como a "forma de um

dinamismo" e como o "dinamismo de uma forma" —, é preciso necessariamente concluir daí que nossas duas faculdades racionais surgem de uma *raiz comum*. Buscar o princípio original de uma é buscar o princípio original da outra.

Esse é, sem dúvida alguma, o pensamento de São Tomás: dele coletamos, anteriormente, uma expressão muito nítida. Resumamos nos próprios termos da *Suma*:

> Quamvis intellectus noster *ad aliqua se agat*, tamen *aliqua sunt ei praestituta a natura*, sicut sunt *prima principia*, circa quae non potest aliter se habere, et *ultimus finis*, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua *ab alio moveatur*.[814]

O contexto direto mostra que a palavra "intellectus" designa aqui a "vida intelectual" em geral, sem distinção de inteligência e de vontade.

Essa moção natural — tanto formal como dinâmica — da inteligência permanece, no homem, puramente virtual, enquanto a sensibilidade ainda não houver fornecido seu aporte. Nosso primeiro ato elícito de intelecção e de volição se sobrecarrega com uma matéria emprestada. Quando falarmos de "primum principium formale" ou de "primum principium motionis", entenderemos, portanto, "virtualidades" prévias, "condições *a priori*" da atividade elícita, não o primeiro *objeto* inteligível presente na consciência, nem o primeiro *ato elícito* de vontade. Quais foram, na ordem cronológica, o primeiro inteligível percebido e a primeira volição desencadeada? Isso é algo que não se poderia conjecturar *a priori*, visto que a sensibilidade deve cooperar para esse processo inicial e que os dados primários da sensibilidade puderam ser quaisquer uns. Sabemos apenas que esse primeiro inteligível atualizava a *ratio entis* e que essa primeira volição se fez *sub ratione boni*.

Consideremos agora de mais perto o princípio radical de nossa atividade intelectual sob os dois aspectos que ele nos apresenta: como

"impulso" e como "forma".

Primeiramente, como "impulso para um fim".

Sob esse aspecto, ele é a própria fonte de nossa vontade, a origem de seu jorro "natural" — dizemos "natural": com efeito,

> secundum hoc illud dicitur esse *naturale* rei, quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod *per se* inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo *necesse est* quod, hoc modo accipiendo naturam, semper *principium* in his quae conveniunt rei sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam *principia intellectualis cognitionis* sunt naturaliter nota. Similiter etiam *principium motuum voluntariorum* oportet esse aliquid naturaliter volitum [...].[815]

> Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed, *quia voluntas in aliqua natura fundatur*, necesse est quod modus proprius naturae quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causae participatur a posteriori.[816]

Nossa vontade procede, portanto, segundo São Tomás, de uma virtualidade "natural". Ora, esta coincide exatamente, no pensamento do Santo Doutor, com o "princípio primordial" da atividade *total* do sujeito inteligente:

> Hoc [isto é: "id quod est naturaliter volitum"] est *bonum in communi*, in quod voluntas naturaliter tendit sicut etiam quaelibet potentia in suum objectum; et etiam ipse *finis ultimus*, qui hoc modo se habet in appetibilibus sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter *omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam*. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et *ad totum hominem*. Unde

> *naturaliter* homo vult *non solum* objectum voluntatis,[817] *sed etiam* alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri quae convenit intellectui, et esse et vivere et hujusmodi alia quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis sicut quaedam particularia bona.[818]

Reteremos, portanto, definitivamente — o que já havíamos podido notar a propósito da causalidade recíproca da inteligência e da vontade — que o dinamismo radical, "natural", que se perpetua na atividade propriamente voluntária, é de fato o mesmo que sustém, como "apetite natural", a atividade especulativa da inteligência.

Examinemos agora se o dinamismo inicial, tanto intelectual como voluntário, depende ou não de condições mais recuadas. Será que uma virtualidade que seria imposta de fora, por natureza, ao agente, não implicaria neste último uma necessidade interna, dificilmente compatível com a espontaneidade intelectual e a autonomia voluntária que, por outro lado, admitimos?

É preciso que nos façamos entender.

A espontaneidade e a autonomia perfeitas podem pertencer apenas a um único agente, cujo ato não seja restringido por nenhuma potência; ou, em outros termos, visto que o ato de ser é o fundamento de todo ato, a um agente cuja própria essência seja ser. Somente Deus, por conseguinte, goza de plena espontaneidade e inteira autonomia.

Tão logo a "potência" se mescla ao "ato", a "essência" se opõe de modo complementar ao "ser", a espontaneidade se reduz proporcionalmente, e cabe falar de uma "natureza", isto é, de uma participação limitada do ser. É o caso de todos os agentes inferiores ao Ser absoluto, é o caso da inteligência e da vontade.

"*Voluntarie* moveri", objeta São Tomás a si mesmo, "est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere".[819] É inexato, ele responde. Isso porque no ato elícito de vontade — bem como no

ato de inteligência — é preciso reconhecer duas "moções" estrangeiras: "ab objecto" e "ab eo qui causat virtutem volendi".[820]

Consideremos apenas essa segunda moção, criadora da "potência voluntária", da "virtus volendi". "Virtus volendi a solo Deo causatur, velle enim nihil aliud est quam *inclinatio quaedam in objectum voluntatis*, *quod est bonum universale*. Inclinare autem in bonum universale est *primi moventis*, cui proportionatur ultimus finis".[821]

Essa inclinação natural, que a vontade deriva originariamente de Deus, nada tem de uma coação externa: "Dicendum [est] quod illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si movetur contra inclinationem, non dicitur cogi".[822] Daí se segue a resposta direta à objeção proposta: "Moveri voluntarie est moveri ex se, id est *a principio intrinseco*; sed *illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco*".[823]

A autonomia da vontade é, portanto, real, mas apenas parcial e relativa: não exclui a *influência transcendente da causa primordial*. Essa influência constitui precisamente a "virtualidade natural" que precede e sustém todo ato elícito de vontade:

> Necesse est [diz ainda São Tomás] ponere, quod in primum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu [= ex impulsu] alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit.[824]
>
> De ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ad extra.[825]

Portanto, a vontade deriva seu dinamismo natural (e seria preciso dizer o mesmo da primeira virtualidade dinâmica — *in ordine exercitii* — da inteligência) de uma moção superior, a qual, dada a universalidade de seu objeto, só pode ser uma moção divina: "Deus

movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum".[826]

Toda essa teoria da impulsão primitiva da vontade nada apresenta — como deve ter sido notado — senão uma aplicação dos axiomas escolásticos que exigem que toda "potência" se apoie num "ato", logicamente anterior, que a "mede" e fundamenta sua realidade, e (o que é mais evidente ainda, se possível) que toda potência seja incapaz, como potência, de atuar-se por si mesma. Um "ato", portanto, é requerido como fundamento derradeiro de *toda* possibilidade ontológica e como princípio primário de *toda* atuação. Um único ato realiza essa dupla condição universal, o Ato puro e simples, Deus: "*Primus actus* [Deus] *est universale principium omnium actuum* [...]. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius".[827]

Nossa "natureza" intelectual, como princípio radical de *atividade* imanente, é, portanto, uma participação finita da atualidade infinita.

O princípio inicial da atividade intelectual considerado como princípio especulativo. — Consideremos agora nossa atividade intelectual sob o segundo aspecto que distinguíamos acima, a saber: na *forma* absolutamente primitiva de que se reveste. É supérfluo, acreditamos, relembrar que essa forma natural nada tem de uma "ideia inata".

Já dissemos que a "forma natural", logicamente anterior a todo ato elícito de inteligência — forma, portanto, do "ato primário" intelectual — nada mais é que a forma universal e abstrata do *ser*: "Primum principium formale est ens".

Nesse estágio primitivo, ainda não representa um "objeto", mesmo virtual, mas tão somente a forma de uma virtualidade assimiladora, uma "condição formal *a priori*" que regula previamente nossa apreensão de objetos eventuais. Para objetivar-se na consciência, ela

deve encontrar primeiro, numa matéria sensível, um "inteligível em potencial".

De onde o sujeito intelectivo deriva esse "princípio formal", que comanda todas as suas intelecções particulares?

> Sicut in motibus corporalibus *movens* dicitur *quod dat formam quae est principium motus*, ita dicitur movere intellectum *quod causat formam quae est principium intellectualis operationis*, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente; unum scilicet quod est *ipsa virtus intellectualis*, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia.[828] Aliud autem est *principium intelligendi in actu*, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat et similitudinem rei intellectae. *Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum*.[829]

Dessa dupla moção divina, moção "causans formam quae est principium intellectualis operationis",[830] retenhamos aqui apenas a primeira,[831] a que faz São Tomás dizer: "Deus movet intellectum creatum in quantum dat ei virtutem ad intelligendum",[832] por oposição àquela de que ele diz: "[Deus movet intellectum] in quantum imprimit ei species intelligibiles".[833] E nós a consideramos, não como pura impulsão, mas em seu *aspecto formal*.

Primeiramente, ela não compromete a autonomia bem compreendida da inteligência, assim como a moção divina da vontade não inverte a autonomia do querer: "Operatio intellectualis est quidem *ab intellectu in quo est*, sicut a causa secunda, sed *a Deo sicut a causa prima*".[834]

Mas em que consiste essa moção transcendente, "quae dat virtutem intelligendi"?[835]

Expusemos anteriormente[836] quais necessidades lógicas haviam levado Aristóteles — e, em sua esteira, os escolásticos árabes e cristãos — a reconhecer, no próprio princípio de nossas intelecções sucessivas, um "poder ativo", sempre em ato, "semper in actu", o *intelecto agente*. Os averroístas faziam desse intelecto agente uma realidade única, superior às inteligências individuais. São Tomás, ao mesmo tempo em que se dedica a refutá-los — e ao mostrar que o intelecto agente deve ser inerente a cada inteligência —, indica, no entanto, a parcela de verdade latente sob o erro de Averróis. Ei-la: a atuação universal e permanente de nossas inteligências imperfeitas (isto é, a própria atualidade do intelecto agente), a espontaneidade natural deles, só é concebível pela influência incessante de uma atividade intelectual superior, única e perfeita.[837]

O intelecto agente, nos indivíduos, nada mais é que uma participação estável da Inteligência pura, ato supremo e primevo. "Hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi *quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo*".[838]

Vale relembrar as expressões metafóricas, já assinaladas, a propósito da teoria do intelecto agente. São Tomás assimilava, por exemplo, a virtualidade primitiva de nossa inteligência a uma *iluminação* recebida de Deus: "Ab ipso [Deo] anima humana lumen intellectuale participat".[839] "Illa lux vera [Deus] illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana *participat quamdam particularem virtutem*".[840] "Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam *quaedam participata similitudo luminis increati*".[841]

A "luz incriada" designa a inteligência puramente intuitiva, criadora de seus objetos exteriores. A nós, bem como aos puros espíritos, algo é, portanto, comunicado, segundo São Tomás, daquele poder intuitivo, criador de seu objeto; ou seja, nossa própria inteligência, embora extrinsecamente dependente de uma sensibilidade, introduz no objeto imanente, no "verbo mental", um elemento superior, metempírico, que

ela mesma possuía em estado virtual: com base no "inteligível em potência", ela cria o "inteligível em ato".

Para discernir esse elemento, produto espontâneo da inteligência, tivemos anteriormente de buscar, nos inteligíveis diversos presentes em nosso pensamento, algo que fosse independente do aporte variado das sensações e que estivesse ligado, portanto, não só à nossa natureza intelectual, mas também à sua fonte próxima. No fundo de nossas análises, sempre encontramos os "primeiros princípios inteligíveis", ou, em outras palavras, *a forma transcendental e analógica do ser*, não, decerto, como expressão objetiva, mas como regra *a priori*, como exigência formal: "*Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humana* [...]. *Principium hujus actionis* [...] [est] *virtus intellectus agentis*".[842]

Se, portanto, algo representa, em nossa inteligência, a participação no poder intuitivo da Inteligência absoluta, deve ser essa posse virtual dos "primeiros princípios", dos "princípios do ser". E, com efeito, diz-nos São Tomás, é pela intelecção direta e, por assim dizer, pela intuição dos "primeiros princípios" — *per intellectum principiorum* — que nossa razão, embora discursiva e sem discernimento do inteligível, exceto no sensível, participa em certo aspecto da simplicidade da Inteligência pura.[843]

Não é que a experiência sensível nos forneça de fora os "primeiros princípios do ser" — longe disso; ela simplesmente faz com que eles se configurem em representações objetivas. Eles brotam do próprio fundo de nossa natureza intelectual, e esse jorro é divino em sua origem primordial. A um só tempo *virtualidade subjetiva* e *princípio objetivo virtual*, eles realizam em nós o análogo longínquo da "Verdade primordial",[844] aquela que é, identica e perfeitamente, inteligência e inteligível.

> In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum *lumen intellectus nostri*, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam *impressio veritatis primae* [...] [quod] lumen

> intellectus nostri non se [habet] ad intellectum nostrum sicut *quod* intelligitur, sed sicut *quo* intelligitur.[845]

Virtualidade subjetiva, dizíamos: "quo intelligitur", mas ao mesmo tempo, *princípio objetivo virtual*: "Dicendum quod anima, non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed *secundum veritatem primam*, *in quantum resultat in ea*, *sicut in speculo*, secundum *prima intelligibilia*".[846]

Se aqui nos for permitido distinguir dois matizes, opostos tão somente por um deslocamento de ênfase, diríamos que, antes de toda atividade elícita, nossa inteligência recebe da Inteligência absoluta:

1. Sua *própria natureza de faculdade intelectual*, seu "poder de conhecer inteligivelmente". E poder-se-ia relembrar que, segundo São Tomás, a inteligibilidade, tanto a ativa como a passiva, é uma propriedade essencialmente ligada à imaterialidade da forma:[847] a forma é por si infinitamente acolhedora, e é translúcida, não menos que luminosa; toda opacidade do "inconsciente" provém da matéria. Dizer que derivamos de Deus nossas faculdades intelectivas equivale a dizer que derivamos dele a subsistência imaterial da "forma" que nos anima.

2. *Sua determinação primordial*, de início simples *lei* de sua potência aquisitiva ilimitada, mas que, ao contato dos dados externos, vai projetar-se depois como "ato de inteligibilidade" ou, o que é equivalente, como condição *a priori* de objetividade, na série inteira de nossas representações. Essa "forma objetiva primordial" é idêntica aos "primeiros princípios inteligíveis", *em estado de implícito vivido*: único bem intelectual que não tem sua fonte na passividade de nossa inteligência imperfeita diante dos objetos exteriores.[848]

A partir daí, compreende-se em que sentido é justo aproximar o tomismo do *exemplarismo* ontologista ou platônico.

De um lado e de outro, professa-se que o homem recebe alguma participação da verdade divina, das ideias divinas; no entanto, ao contrário do ontologismo platônico, o tomismo só admite uma participação que se limita aos "primeiros inteligíveis" — aos atributos transcendentes do ser — e não uma participação segundo os tipos genéricos e específicos.[849]

Ademais, essa participação que, na linguagem ontologista, significaria o caráter inato de ideias prontas, ainda que latentes, designa aqui uma disposição natural de ordem dinâmica, que exige um complemento material: os "primeiros inteligíveis" são impressos de início em nosso Eu, como a forma vivida de uma tendência natural; então se objetivam nas condições em que pode se objetivar, para nós, a forma de semelhante tendência, isto é, ao se revelar, por conaturalidade, nos próprios objetos que o exercício concreto dessa tendência escalona.

Em suma, o exemplarismo tomista é um *exemplarismo dinâmico*, *restrito apenas aos "primeiros princípios inteligíveis"*.

A propósito de um texto das *Confissões* de Santo Agostinho ("Si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quaeso videmus? Non ego in te, nec tu in me; sed ambo *in ea quae supra nos est incommutabili veritate*"), São Tomás define como segue o exemplarismo legítimo:

> Ab una prima veritate [Dei] multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo: scilicet quantum ad *lumen intellectuale* [...] et quantum ad *prima principia naturaliter nota*, sive sint complexa sive incomplexa.[850] Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt *similitudo illius primae veritatis* [...]. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae,[851] cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet *veritatis ab ea exemplatae*, omnis veritas a nobis cognoscitur; et exinde est quod duo idem

verum vident, in quantum *ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas* in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini.[852]

CAPÍTULO V: A objetivação na finalidade (dedução da afirmação ontológica)

As condições do conhecimento objetivo no homem. — O ato de intelecção se insere num "devir", do qual definimos, na esteira de São Tomás, a *forma* universal, o *princípio* original e o *fim* derradeiro.

Usaremos esses resultados analíticos, a fim de acabar de pôr em evidência as condições que presidem necessariamente, em nossa consciência, à "apreensão" do objeto *como objeto*.

Até aqui, consideramos nosso conhecimento intelectual quase exclusivamente sob o aspecto de uma *assimilação* vital do objeto pelo sujeito. Tomamos o cuidado, decerto, de sempre conotar o caráter intencional e, se podemos nos expressar assim, "relacional" (*ad aliud*) dessa assimilação, que introduz, no interior da atividade subjetiva, não apenas a forma do objeto, mas a relação do objeto com o sujeito segundo essa forma (relação de "verdade lógica").[853] Chegamos a descrever, segundo São Tomás, a operação psicológica em que transparece, *para* a consciência, a referência objetiva naturalmente inerente a nossas representações: queremos falar do juízo. No entanto, essa consciência de uma oposição de objeto a sujeito, segundo formas assimiladas, é algo que ainda não associamos aos princípios necessários de uma "ontologia do conhecimento" — conforme o exigia o método de uma epistemologia metafísica.[854]

Ora, toda consciência de uma oposição se fundamenta na consciência de uma *relação*. Acrescentemos — isso é essencial — que o próprio sujeito cognoscente é um dos termos da relação percebida.

Que relação seria capaz de disjungir, de uma atividade subjetiva, certas condições inerentes a essa mesma atividade? Como um sujeito pode conceber, separada dele e extraposta num "em si" estrangeiro, a própria forma de sua atividade imanente?

Esse é o nó do problema da constituição do objeto *na* consciência e *para* a consciência.

A finalidade interna, fundamento da oposição entre objeto e sujeito na consciência. — Será que a "forma" intencional de nossas intelecções — a "species" dos escolásticos — dá margem, em sua imanência, a alguma relação ontológica que envolva a oposição entre sujeito e objeto?

Primeiro, por seus elementos empíricos (ou por seu conteúdo de "representação"), pareceria que essa forma deve ter sido, no sujeito, o termo de uma relação de receptividade, de passividade, de uma "passio" — referindo-se a um agente externo, *não-eu* ou *coisa em si*, como a sua causa eficiente. Será que não haveria aí um fundamento possível para a oposição consciente entre sujeito e objeto?

Pode-se duvidar disso ou, ao menos, pode-se duvidar de que essa base seja suficiente. Isso porque a inteligência, em seu ato secundário, o único que cai sob a consciência, não é diretamente passiva em relação aos objetos sensíveis: essa passividade direta pertence propriamente ao *sensorium*. A inteligência se modela, é verdade, sob a forma da sensação; no entanto — ontologicamente falando — a passividade intelectual só existe realmente da inteligência para si mesma, do intelecto possível ao intelecto agente (subordinando a si a fantasia). Uma passividade desse gênero introduz oposição relativa *direta* somente no interior da inteligência, entre a função ativa e a função passiva desta última.[855]

Suponhamos até que essa relação intraintelectual se torne consciente para nós no ato direto de intelecção — esse não é o caso; ela não projetaria nenhum desses dois termos num "em si" exterior à

inteligência e, portanto, não forneceria *diretamente* um conhecimento objetivo.

Não contestamos, aliás, que os enriquecimentos formais sucessivos, a nós fornecidos pela atividade combinada do intelecto agente e do sentido, suscitam para nossa razão reflexiva um problema de origem, nem mesmo que não possamos, das vicissitudes de nosso pensamento, *deduzir* legitimamente a existência em nós de uma faculdade receptiva *externa*. Mas isso por ora não está em questão: não se trata de demonstrar a existência e a objetividade do sentido, mas de explicar o conhecimento intelectual, *direto e primário*, do objeto como objeto.

Poderíamos menos ainda, como os empiristas ou semiempiristas, confundir a objetividade da inteligência com a objetividade imperfeita do sentido, como se a primeira nada mais fosse que uma reprodução intelectual da segunda. Os sentidos, com efeito, dão-nos meramente algo do *extraposto espacial*, não algo do *real inteligível*. E quis-se até supor — o que, ao menos, não seria incoerente — que a inteligência, associada aos sentidos, percebia de uma maneira ou de outra, segundo o modo inteligível, a passividade destes últimos; que seria necessário dizer no máximo, a exemplo de Kant, que a inteligência, prestando seu concurso à sensibilidade, refere as contribuições fenomênicas a uma *coisa em si* — absoluta, porém inteiramente indeterminada, simples reverso lógico do fenômeno sensível. Essa solução não apenas justificaria muito imperfeitamente a "relação com o objeto", essencial a todo ato direto do entendimento, como permaneceria, em todo caso, incapaz de estender o "valor objetivo" dela para além das realidades materiais, traduzidas nos fenômenos. E não daria margem, nem mesmo indiretamente, a nenhum objeto transcendente. Digamos sem rodeios: se a função objetiva natural de nossa inteligência se mede com base na "coisa em si" indeterminada — com base numa realidade *puramente limitativa e correlativa do fenômeno* —, teremos de nos resignar: Kant demarcou exatamente os limites do conhecimento: todas as construções de nossa razão, buscando alcançar, para além da experiência, um absoluto *transcendente*, são "sínteses *a priori*" no sentido pejorativo, isto é, "sínteses *a priori*" que carecem de garantia

objetiva: podem ser úteis sob diversos aspectos; mas, especulativamente falando, permanecem vãs — e o agnosticismo teórico se impõe.

Acrescentemos esta observação um tanto abstrata — decisiva, acreditamos, para um tomista: que a passividade do sujeito diante do objeto externo não poderia, em todo caso, revelar-se à consciência como passividade bruta, mas apenas *como limitação de uma atividade* do próprio sujeito: isso porque, como o demonstra Caetano, ao interpretar São Tomás, o conhecimento, embora possa exigir, de acordo com a imperfeição do sujeito cognitivo, a recepção prévia — de uma forma numa matéria, ou de um acidente numa substância —, não se efetua, todavia, segundo a própria relação de matéria a forma ou de acidente a substância, mas segundo a identidade *de um ato*. Em toda hipótese, portanto, se a passividade sensível fornece sua contribuição à consciência do objeto como objeto, isso será unicamente pela repercussão perceptiva dessa passividade no próprio exercício da atividade subjetiva. E isso insere nosso problema numa via totalmente distinta. Já não se trata de saber se uma *potência* se percebe *como potência* na própria atuação sofrida por ela (o que seria absurdo), mas se um *ato* pode perceber a limitação terminal pela qual ele é afetado (o que não parece absolutamente impossível).

Fora da relação de paciente a agente externo, há no processo do conhecimento objetivo uma segunda espécie de relação que, à diferença da primeira, afeta intrinsecamente a forma especificadora (*species*) do próprio ato intelectual e, por outro lado, se estende para além dos limites restritos do fenômeno: referimo-nos à *relação de finalidade*. Kant,[856] sem ignorar por completo o papel da finalidade no conhecimento, reserva-os aos "juízos reflexivos"; ele excluiu a "tendência" de toda participação intrínseca na estrutura do "juízo determinante", isto é, do juízo em que se exerce nosso poder natural, primário, de objetivação. A tese tomista, tal como nós a compreendemos, opõe-se aqui radicalmente à tese kantiana.

Uma forma pode estar relacionada a um fim de duas maneiras: primeiramente como *tipo exemplar* (*idea*, *forma factiva*) de uma realidade a ser produzida: tal como o ideal que dirige a mão do artista, tais como as ideias eternas da inteligência criadora. Visto que uma forma semelhante só pode pertencer a um sujeito intelectual, consciente de si, este conhece intuitivamente, nela, o efeito real ou possível que ela modela ou pressagia: o conhecimento do objeto (como real ou como possível) se confunde aqui com a consciência da forma exemplar como atualidade produtiva ou como virtualidade produtiva. Estamos fora da hipótese crítica: uma intuição não tem necessidade alguma de justificação racional de seu objeto próprio.

Ao contrário, a finalidade que se encontra em nosso dinamismo intelectual é a de uma ação imanente, pela qual o sujeito *adquire e assimila a si* novas determinações.

Mostramos em diversas ocasiões, e em último lugar no capítulo dedicado à causalidade recíproca entre inteligência e vontade, que a forma especificadora da intelecção, ou a *species*, não é puro ornamento estático de nossa inteligência, mas, em cada instante, o desígnio atual de um movimento, de uma tendência para um fim. Apreendida pelo desejo natural que impele nossa inteligência da potência vazia ao ato integral, cada *species* adquirida assume nitidamente um valor dinâmico. Visto que ela constitui um termo, ao menos provisório, da atividade intelectual, ela possui, diante dessa atividade, a atratividade de um *fim*. No entanto, por outro lado, visto que ela não esgota a potência ativa da inteligência — que, depois de havê-la assimilado, torna a partir para novas conquistas —, é preciso reconhecer de fato que ela não é um fim derradeiro. Ora, ser um fim sem ser um fim derradeiro é, evidentemente, relacionar-se com o fim derradeiro como *fim subordinado*, como meio ou como etapa.

O problema que se nos apresenta então é saber como essa relação de finalidade, que afeta intrinsecamente as formas sucessivas de nossa atividade intelectual, poderia ser o próprio fundamento de sua "objetivação".[857]

A primeira condição requerida para a "objetivação" de uma forma imanente é, decerto, que ela se separe de alguma maneira do sujeito como tal e que, separada do sujeito, adquira um "em si", qualifique "uma coisa".

Permitimo-nos insistir nos termos exatos do problema a ser resolvido: o *sujeito* a que a forma imanente deve se opor para ser percebida objetivamente é o "sujeito como tal" ou a função cognitiva em exercício (*cognoscens in actu*), não o sujeito segundo sua realidade ontológica total. Diante do sujeito assim limitativamente definido, a forma extraposta, para apresentar o caráter de *objeto* inteligível, deve relacionar-se, ao menos de maneira geral, a um "em si", a uma subsistência. Esse primeiro grau de objetividade não implica, portanto, diretamente, que o "em si" da forma objetiva se distinga da realidade ontológica do próprio sujeito: a oposição metafísica de duas subsistências — a do sujeito e a do objeto — suscita um problema já menos elementar que o da apreensão *objetiva* ("sub ratione entis") do conteúdo da representação. Basta-nos que o sujeito, como *função*, oponha a si mesmo o objeto, como *em si*.

Nossa tese será, portanto, a seguinte: numa inteligência discursiva, a forma assimilada se opõe ao sujeito e adquire um "em si", na medida em que ela constitui, para o sujeito, *um valor dinâmico*, *o momento de um devir ativo*.

Dizemos: um devir *ativo*.

Com efeito, em todo devir, ativo ou passivo, cada momento, por definição, satura algo com uma tendência antecedente, e inaugura uma tendência consequente.

No entanto, num devir puramente *passivo*, a finalidade antecedente e a finalidade consequente que circunscrevem cada momento não pertencem propriamente ao móbil: *finis actionis est finis agentis*; o móbil só intervém emprestando sua passividade material; e, na medida

em que dependem dele, os momentos sucessivos de seu devir não têm valor dinâmico algum: são sofridos, não assimilados.

O caso já é outro quando o devir é *ativo*, em seja qual for o grau. Seus momentos escalonados, ainda que dependam ao mesmo tempo de um aporte extrínseco, são correspondentes *operações imanentes* e, por conseguinte, assumem o valor de correspondentes fins parciais do sujeito que atravessa esses momentos. São vividos por ele, ao mesmo tempo e indivisamente, como consumação de uma tendência antecedente e como ponto de fixação de um desenvolvimento ulterior dessa tendência; como fim ativamente possuído, mas possuído nem mais nem menos do que pode sê-lo a própria forma de uma aspiração para fins subsequentes. Digamos numa palavra: como designação formal de fins ulteriores.

Ora, para uma forma imanente, ser vivida como fim, tanto retrospectivamente como prospectivamente, num momento fugidio em que a aspiração se torna posse, e em que a posse, ainda imperfeita, é extrapolada pelo suplemento de desejo, não seria encontrar-se imanente ao sujeito segundo uma relação que a distingue do sujeito? Isso porque um bem se distingue da indigência que dele se apodera, não menos do que da indigência que ainda o cobiça. E visto que essa relação se põe na ordem dos fins — ordem absoluta do *númeno* —, não será isso também, para a forma imanente, por essa mesma razão, encontrar-se relacionada a uma subsistência, a um "em si", e apresentar, em nosso pensamento, as características essenciais de um objeto ontológico?

Parece realmente que sim, e que o enigma do conhecimento objetivo pode ser resolvido, se conseguirmos mostrar que essas relações *ad extra* da forma imanente não apenas são *em nós* atributos reais dessa forma, mas também são *para nós* atributos cognoscíveis.

No entanto, se parássemos por aí, teríamos logrado resolver um problema *psicológico*. Nosso verdadeiro problema, que é um problema de epistemologia, um problema de valor *lógico*, permaneceria a meio

caminho de sua solução. Com efeito, no próprio impulso natural — que projeta fora de nós, como fim, a forma imanente —, é preciso que encontremos não apenas dinamicamente exigida, como *logicamente implicada*, a realidade "em si" desse fim.

Ora, a partir de uma tendência natural para um fim, existem duas maneiras de argumentar em prol da realidade desse fim:

1. Por uma inferência *moral*, fundamentada em nossa confiança na finalidade geral do mundo, e que nos faz aplicar de imediato aquele axioma dos escolásticos: *desiderium naturale non potest esse frustraneum*.

2. Por uma demonstração *analítica*, que destaque o vínculo e a dependência existente entre a coerência racional da tendência e a possibilidade ontológica do fim; de tal modo que, lá onde a incoerência lógica da tendência não é admissível, a possibilidade ontológica do fim se imponha absolutamente.

É o segundo tipo de demonstração, obviamente, que devemos empregar.

Para a comodidade do leitor, resumiremos uma vez mais *o conjunto de nossa argumentação*:

a) Todo conteúdo de pensamento é *afirmável* ontologicamente, em virtude do "primeiro princípio" (preâmbulo crítico).

b) O conteúdo de um pensamento não intuitivo (discursivo) só é afirmável *objetivamente*, isto é, opondo-se à função subjetiva exercida sobre ele (relação de "verdade lógica").

c) Essa "objetividade" na imanência, condição necessária de exercício de um pensamento não intuitivo, só é possível — lógica e psicologicamente — mediante a inserção do conteúdo do pensamento num *movimento assimilatório* que tende para um fim derradeiro absoluto.

d) Essa finalidade, sem a qual não poderia haver pensamento não intuitivo, postula dinamicamente a "realidade em si" dos fins (objetivos) que ela persegue. No entanto, do ponto de vista crítico, uma exigência dinâmica, por mais inelutável que seja, ainda não fundamenta, por si só, uma certeza *subjetiva*.

e) Restaria mostrar, portanto, que a "realidade em si" desses fins, necessariamente perseguidos no próprio exercício de todo pensamento discursivo, é, para o sujeito cognoscente, não apenas uma exigência dinâmica, mas uma *necessidade lógica*.

Uma vez estabelecido este último ponto, nossa tarefa estaria concluída. Isso porque teríamos encontrado, pela reflexão crítica, a unidade vital indissolúvel da inteligência como faculdade especulativa (*ut est formaliter cognoscitiva*) e da inteligência como dinamismo assimilador (*ut est quaedam res*, *cujus bonum*, *seu finis*, *est ipsum verum*).

Rumo à afirmação objetiva. — Consideremos mais atentamente ainda, para desenvolver suas aplicações lógicas, a operação intelectual em que uma forma inteligível imanente se relaciona com a ordem dos fins.

Sabemos que a tendência intrínseca que sustém o devir intelectual preexiste a toda apercepção objetiva, como uma "tendência natural" (*appetitus naturalis*). Tendida para o ato, ela entra em jogo e desenvolve seu movimento tão logo a sensibilidade fornece a "matéria" indispensável. É aí, nessa atividade elícita, em que ocorre o primeiro encontro entre a "forma natural" da tendência e as determinações adquiridas de fora, que se realizam também, pela primeira vez, as condições imanentes de um conhecimento objetivo.

Atenhamo-nos a esse ato elícito primitivo de nossa faculdade intelectual. Depois disso, nossa vida mental emaranhar-se-á em volições propriamente ditas, e então num acionamento repetido de faculdades motoras, instrumentos da ação exterior e fornecedoras

indiretas de matéria sensível. Podemos aqui desconsiderar esse processo complexo e seus ricochetes na intelecção, visto que toda intervenção estritamente voluntária é consecutiva de uma apercepção objetiva, e que é precisamente desta última que buscamos a justificação crítica.

O primeiro exercício consciente da faculdade intelectual apresenta, dizíamos, a combinação de um dinamismo natural com determinações empíricas. Ora, as determinações adquiridas só puderam ser captadas pelo dinamismo original subordinando-se ao fim próprio desse dinamismo. Isso porque, aquilo que uma tendência (mesmo uma "tendência natural") persegue é unicamente seu fim próprio ou o que a ele conduz. O dinamismo nativo da inteligência apreende, portanto, as determinações empíricas como uma incoação ou uma participação desse fim, e o querer obscuro que faz com que ele as assimile nada mais é que o próprio querer do fim. Assim, a "determinação empírica" do primeiro ato intelectual entra no dinamismo mental não apenas *assimilado à forma natural*, como também *relacionado ao fim próprio* desse dinamismo.

Todo o segredo do conhecimento objetivo jaz nas necessidades lógicas implicadas por essa situação respectiva da "forma" e do "fim".

O fim subjetivo adequado de nosso dinamismo intelectual — a beatitude perfeita, posse do Bem perfeito — consiste numa "assimilação" saturante da forma do *ser*; em outros termos, na posse de Deus. E esse fim, embora sobrenatural, deve ser, *em si*, possível: caso contrário, a tendência radical de nossa natureza intelectual se torna um absurdo lógico: o apetite do nada.

Ora, a *possibilidade* do fim subjetivo ("finis quo") pressupõe a *realidade* do "fim objetivo" ("finis cujus"): para que a assimilação ao Ser absoluto seja possível, *é preciso* antes de tudo que esse Ser absoluto *exista*.[858]

E mais: o próprio sujeito cognoscente se compromete com esse "é preciso". Postular um ato intelectual qualquer, em virtude da tendência natural ao fim derradeiro subjetivo da inteligência, é querer esse fim, implícita ou explicitamente; é, portanto, adotá-lo *ao menos como possível*. Isso porque se pudermos, a rigor, tender para um objetivo sem a certeza de alcançá-lo, e mesmo com a certeza de que não o alcançaremos, não poderíamos, exceto contradizendo-nos, perseguir um fim que julgamos *absolutamente e sob todos os aspectos* irrealizável.[859] Seria querer "nada". Essa incompatibilidade lógica, no próprio sujeito, entre querer um fim e proclamar sua inanidade total vale evidentemente para a ordem implícita, não menos que para a ordem explícita da razão.

E, por conseguinte, ainda que tivéssemos de rejeitar o valor metafísico direto das tendências "naturais", valor admitido pelos escolásticos, ainda restaria o fato de que pôr um ato intelectual qualquer é afirmar *implicitamente* não apenas a possibilidade, mas a realidade do "fim objetivo", do "finis qui, vel cujus", condição lógica de possibilidade do "fim subjetivo".

Quando o "fim objetivo" é um objeto finito, o modo de realidade deste último não é totalmente fixado pelo simples fato de "terminar" objetivamente uma tendência.

Com efeito, um "fim subjetivo" pode ser perseguido, sem incoerência lógica, mesmo no caso em que o objeto cuja posse é desejada fosse atualmente inexistente: basta que esse objeto *possa* existir no momento e nas condições em que o fim subjetivo seria obtido. Nada impede que se deseje adquirir algo que não existe, mas que existirá ("rem futuram, existentem in suis causis"); por acaso não posso, sem contradição e mesmo sem estranheza, aspirar a possuir um objeto puramente possível, na condição, é claro, de supô-lo realizado na existência no momento da realização hipotética de meu fim subjetivo? O grau de realidade logicamente postulado no objeto de uma tendência, em virtude da própria tendência, não excede, por si, a preexistência do objeto "in causis" ou sua realidade como "possível".

No entanto, quando esse objeto é Deus, quando o fim objetivo se identifica com o Ser *necessário por si* (Ato puro), que não tem outro modo de realidade senão a existência absoluta, a exigência dialética envolvida no desejo assume um alcance novo — e isso, não em razão do mero desejo natural, mas em razão do *objeto* do desejo: afirmar sobre Deus que ele é possível é afirmar pura e simplesmente que ele existe, visto que sua existência é a condição de toda possibilidade.

Poderíamos, portanto, sustentar, com todo rigor, que a *possibilidade* de nosso fim derradeiro subjetivo pressupõe logicamente a *existência* de nosso fim derradeiro objetivo, Deus, e que, assim, em cada ato intelectual, se afirma *implicitamente* a existência de um Ser absoluto: "Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito".[860]

No entanto, é muito pouco constatar as implicações lógicas de cada *fato* contingente de conhecimento: o *fato* cobre aqui uma *necessidade* radical, independente do fato que no-la revela; isso porque nossa afirmação implícita do Ser absoluto era *necessária a priori*.[861]

Com efeito, o "fim objetivo" ("finis cujus") é afirmado na medida exata em que o "fim subjetivo" ("finis quo") é explícita ou implicitamente querido.

Querer o fim subjetivo, com um querer contingente, equivaleria apenas a adotar *de fato* a possibilidade desse fim e, por conseguinte, a afirmar *de fato* a existência (necessária) do fim objetivo.

No entanto, quando o fim subjetivo é o fim derradeiro, ele é perseguido necessariamente, em virtude de uma disposição *a priori*, de um querer natural, logicamente anterior a toda atividade contingente.

Ora, querer necessariamente e *a priori* o fim subjetivo é adotar necessariamente e *a priori* a possibilidade dele, e é, por conseguinte,

afirmar *necessariamente e a priori* a existência (necessária) do fim objetivo.

Nossa afirmação implícita do Ser absoluto carrega, portanto, a marca de uma *necessidade a priori*, o que cumpria demonstrar.

Acabemos de depreender o que a finalidade de nosso ato intelectual encerra de implícito.

Já temos a existência necessária do fim derradeiro objetivo.

Acrescentemos aí a existência necessária de tudo o que a análise revelaria como indissoluvelmente ligado ao fim derradeiro; isso é óbvio.

No entanto, como caracterizar *os fins parciais subordinados* ao fim derradeiro — sem ser logicamente exigidos por ele —, esses fins que correspondem à determinação *empírica* do ato intelectual?

Estes, contrariamente ao fim derradeiro, envolvem em sua especificação própria — isto é, na própria forma da tendência que os projeta fora do sujeito como correspondentes objetivos limitados — elementos diferenciais contingentes; na qualidade de fins *específicos*, esses fins subordinados já não correspondem, portanto, a uma pura necessidade *a priori*. As realidades particulares, cuja afirmação eles contêm logicamente, só podem ser realidades contingentes.

Todavia, essas mesmas realidades, como o ensinam os escolásticos, apresentam uma "necessidade hipotética". Uma vez que as representações contingentes são introduzidas no dinamismo intelectual, é *necessário* que aí se relacionem, como fins subordinados, ao fim derradeiro. A existência objetiva delas, logicamente envolvida na assimilação contingente delas, apoia-se numa necessidade: *Dum sunt, non possunt non esse*.

A consciência objetiva. — Nossa investigação está terminada. Todos os elementos subjetivos e objetivos que determinam o valor real (a

"verdade") do *objeto imanente* ou do *intelligibile in actu* se encontram reunidos. O problema do conhecimento objetivo se reduz, a partir daí, a discernir em que medida nossa *consciência* (*cognitio*) pode ser afetada pelos elementos inventariados.

Evidentemente, os pressupostos que depreendemos anteriormente não se apresentam diretamente à consciência: são, de início, implícitos; como tais, no entanto, conferem ao objeto assimilado sua característica *lógica*.

Qual é, exatamente, a influência deles em nossa consciência primitiva do objeto?

No primeiro momento da intelecção direta, nada é "em ato" na consciência, nem, portanto, diretamente "cognoscível", senão um *conteúdo empírico*, que empresta uma especificação atual ao movimento assimilador do espírito: não, por conseguinte, a forma geral da potência intelectual (a potência não é diretamente "cognoscível" como potência), mas a forma do devir mental na qualidade de presentemente "atuado" de fora, o conjunto das determinações ativamente assimiladas pela inteligência nessa fase particular de sua progressão para o fim derradeiro.

A "forma de um movimento ativo": será que apreendemos o que isso representa para uma consciência que não é, como a consciência sensível, totalmente obturada pela forma sofrida, mas que permanece capaz de penetrar, através da forma presente, até a atividade vital que anima essa última?

A cada instante — não o esqueçamos —, a forma do devir intelectual é a forma, ao mesmo tempo, de um *fieri*, de um *factum esse*, e de um *fieri* novo: o lugar de passagem de um desejo silencioso, que aí vem apaziguar-se apenas parcialmente, para logo repercutir ao infinito. Esse estado dinâmico, com sua orientação bilateral, jaz aí, em *potência próxima* da consciência distinta: *todos* os elementos, tanto ativos como formais, pertencem aí ao "cognoscível" já imanente, ao

virtualmente conhecido, e só esperam, por sua vez, serem iluminados por um olhar da consciência refletida.

A consciência objetiva, em seu primeiro momento, é a expressão total e complexa — tanto implícita como explícita — desse estado de coisas:

1. O conteúdo qualitativo atualmente assimilado (o conteúdo "representativo" do conceito direto) realiza, como forma de uma "operari", todas as condições requeridas para a consciência distinta; pode, portanto, ser explicitamente conhecido *segundo sua diversidade própria*.

2. No entanto, para que esse conteúdo fosse assimilado, a faculdade intelectual teve de assumir, e tem de manter, diante dele, a atitude dinâmica de um agente diante de um fim parcial, projetado na perspectiva de um fim derradeiro, isto é, uma atitude ativa e atualmente *objetivadora*. A forma representada se encontra efetivamente, portanto, diante do sujeito intelectual, *na situação de um objeto*.

Será que daí se segue que, de saída, o sujeito toma consciência dos dois termos dessa oposição? Não, decerto. A experiência psicológica nos mostra, e a razão no-lo confirma, que a orientação da consciência é sempre regulada com base nesse impulso do apetite (seja natural, seja elícito), que São Tomás denomina "intentio". A "intentio" se desloca com o interesse do agente: para uma faculdade assimiladora, reduzida a buscar externamente com que compensar sua indigência, o primeiro interesse diz respeito ao bem, não ainda possuído, que a solicita. O primeiro *objeto conhecido* só poderá ser, portanto, o objeto assimilado, e não ainda, formalmente, a própria atividade do sujeito assimilador.[862]

Assim, portanto, o conteúdo representado no ato direto de conhecimento é aí, de imediato, conhecido *objetivamente* (ainda que não reconhecido formalmente como objeto), porque o sujeito, por

necessidade de natureza, adota primeiro, diante desse conteúdo, uma atitude dinâmica que implica, lógica e psicologicamente, *objetivação*.

Que se traga à memória uma dificuldade que havíamos deixado anteriormente sem solução. Parecia manifesto, à experiência psicológica, que a essência de um "cognoscente como cognoscente" envolve o poder de possuir em si, sob a luz da consciência, formas estrangeiras *na qualidade de estrangeiras*: "formam alterius ut alterius".[863] Essa propriedade incontestável de extroversão na imanência — pedra de tropeço para os lógicos nominalistas — deixa de ser um paradoxo inquietante, se admitirmos que todo conhecimento intelectual de objetos se insere num dinamismo, produtor ou assimilador. Em se tratando seja de um *querer* criador seja da *tendência* a um fim — digamos mais amplamente: de uma *difusão* do bem ou de um *apetite* do bem —, esses dois aspectos da finalidade introduzem, no sujeito, o princípio de uma disjunção imanente de sujeito e de objeto. Fora dessa finalidade, não há fundamento psicológico *possível* para a função objetivadora do cognoscente em ato.

Lembremo-nos também de que a *afirmação judicativa*, analisada anteriormente,[864] pareceu-nos traduzir na consciência objetiva o momento dinâmico bilateral, segundo o qual se efetua a assimilação intelectual dos dados, isto é, a introdução deles na ordem absoluta dos fins. A função dinâmica da afirmação se confunde, assim, com a *função objetiva* imperfeita, que é o quinhão das inteligências discursivas.

Eis, aliás, a ordem na qual uma explicação dinâmica do conhecimento faz com que as representações alcancem a consciência clara:

1. Segundo a finalidade natural de uma potência imaterial, que, buscadora de ser e tomadora de inteligível, é, de início, dizíamos, o conhecimento novo, o conteúdo atual da inteligência, que é visado pela "intentio" e levado ao foco da consciência, não como forma do

sujeito, mas como algo que se opõe ao sujeito. Desde esse primeiro estágio, conhecemos objetivamente, possuímos uma representação objetiva. É o estágio clássico do "conceito direto": conceito universal, conceito objetivo, cuja universalidade e cuja objetividade ainda não são explicitamente reconhecidas. O momento inicial do conhecimento intelectual nada apresenta além da diversidade formal da fantasia, *o intelligibile in potentia*, a iluminar-se, diante de nós, sob a luz objetivadora do entendimento abstrativo.

Será que esse conceito direto é "apreensão simples" ou já é "juízo apreensivo"? Respondamos por uma distinção escolástica, venerável, porém não envelhecida: o conceito direto não é um juízo apreensivo (um juízo de realidade) "signate" ou "repraesentative", mas antes "exercite": não é um juízo explícito, mas um juízo "vivido". Isso quer dizer que, no próprio momento em que o conteúdo conceitual se ilumina em nossa consciência, a atividade que exercemos contém todos os elementos lógicos e psicológicos de um juízo de realidade.[865]

Aquilo que entra de início e diretamente em nossa consciência explícita é, portanto, um conteúdo objetivado: um "algo", objeto ou ser: *primo ens*.

2. No entanto, a forma imanente se encontra objetivada como ser (*ens*) apenas em virtude da atitude objetivadora do sujeito. Este, cujo pendor natural impelia para fora, para o objeto, pode, num segundo momento, por reflexão, conhecer-se como atividade objetivadora, moldada com base no objeto e opondo-se a ele. Desde esse primeiro esboço de reflexão, brotará na consciência a *relação* do sujeito intelectual com o objeto representado. Por mais confusamente que seja, a inteligência reconhece a si mesma num "quoddam proprium", dizia São Tomás. Em outros termos, a própria relação de "verdade lógica", de início obscuramente "exercida", iluminar-se-á de súbito também: *secundo verum*.

Depois, a reflexão que prossegue fará emergir na superfície da consciência não apenas a relação bruta de verdade lógica, como

ligação e oposição entre sujeito e objeto, mas o *valor dinâmico* dessa relação. A forma objetivadora aparecerá como o termo de uma inclinação do sujeito: destacar-se-á, explicitamente, na perspectiva fugidia do desejo, como um fim permanente em si, como um termo de ação possível, como um bem (no sentido transcendental em que todo ser, necessariamente, é bom): *tertio bonum*.

Evidentemente, essas primeiras fases da reflexão não nos fornecem distintamente, em seu modo universal, os conceitos de ser, de verdadeiro e de bem: ainda não captamos essas propriedades e relações transcendentais — ou, em outras palavras, essas condições *a priori* tão primitivas do objeto —, senão como atualmente vividas num conteúdo de consciência particular; para chegar a conceber formalmente a "ratio universalis entis, veri aut boni", teremos de recorrer ao procedimento comparativo da generalização analítica e reflexiva, que permite delimitar o alcance exato de toda essa gama de "abstrações totais" (específicas, genéricas e transcendentais), já efetuadas subconscientemente na assimilação de cada objeto. Isso porque o processo comparativo de generalização *não efetua* a abstração, como o supõem os nominalistas, mas *revela-a* e explora todos os seus graus; essa exploração em profundidade faz reencontrar sucessivamente os "objetos formais" respectivos das diversas faculdades que concorreram para a intelecção direta.[866]

Uma última questão.

Em que momento um *juízo* explícito nasce na consciência clara? O juízo implícito de realidade acompanha, como dissemos, o conhecimento direto do objeto; no entanto, começa a explicitar-se desde o segundo tempo, o tempo do *verum*: tomar consciência da objetividade de uma representação, ou afirmar explicitamente a realidade do objeto representado, isso parece de fato ser uma única e mesma coisa.[867] Juízo primitivo, que quase não passa, ainda, sob o olhar interior, de uma representação objetiva pontuada de um *sim*. Para formar disso uma proposição, gramaticalmente construída por sujeito, predicado e cópula, a inteligência teria, além disso, de haver

analisado o juízo primitivo e mesmo reconhecido a estrutura sintética ("concretio") do conceito. Isso não prescinde do conhecimento, ao menos confuso, de um universal como universal, visto que a função do predicado exige um conceito abstrato, representando uma forma disjungida de todo *suppositum* particular; o *suppositum*, com efeito, não pode desempenhar o papel de predicado: *suppositum est ultimum subjectum praedicationis, quod ipsum de nullo praedicari potest.*

Dedução da afirmação ontológica. — Se os raciocínios anteriores forem exatos, teríamos realmente efetuado, segundo os próprios princípios de São Tomás, a "dedução objetiva" da afirmação metafísica.

Reagrupemos em poucas palavras essa dedução, de maneira a destacar aí o encadeamento necessário.

1. Para uma inteligência não intuitiva, que recebe determinações formais (*species*) de origem extrínseca, tais determinações imanentes não terão valor direto de *objeto*, exceto se o próprio modo da imanência delas no sujeito as *opuser* a este último (princípio da imanência necessária de todas as determinações do conhecimento).

2. A oposição na imanência só é possível segundo uma *relação* inerente ao sujeito; e essa mesma oposição só pode dizer respeito à consciência se a relação inerente ao sujeito for implícita ou explicitamente cognoscível por ele. Ora, só é cognoscível por um sujeito o que lhe é imanente segundo a *atualidade derradeira* desse sujeito.[868]

3. As únicas relações imanentes que podem realizar as condições expressas sob o título 2 são a relação de *causa a efeito* e a relação de *tendência a fim*: as duas, e somente elas, estabelecem na atividade de um sujeito, quer produtiva, quer apetitiva, um princípio imanente de disjunção. Conhecer-se como causa é distinguir-se ontologicamente do efeito; conhecer-se — implícita ou explicitamente — como tendência é conhecer-se — implícita ou explicitamente — como realmente distinto de um fim objetivo. Mas a primeira dessas duas

relações fundamenta a intuição criadora, que está fora do nosso problema;[869] o segredo de *nosso* conhecimento objetivo jaz, portanto, na relação dinâmica de *finalidade*.

4. Para extrapor diretamente, diante da inteligência, um objeto conforme às determinações imanentes, a relação dinâmica de finalidade deve ser envolvida, dizíamos, *no próprio ato* pelo qual essas determinações são *assimiladas*; de modo tal que o ato que assimila seja identicamente o ato que disjunge. Será preciso, portanto, que a própria assimilação rejeite e mantenha a forma imanente em oposição ao sujeito, no âmbito dos fins; isso só é possível se a assimilação se efetua sob a noção inicial e permanente de um fim mais amplo, diante do qual a forma assimilada seja captada e mantida como um *fim subordinado*: início de posse, meio eventual ou via de acesso possível. E isso já introduz a forma imanente na ordem ontológica, visto que os fins são numênicos.

No entanto, fins subordinados não têm nem mais nem menos necessidade, uma vez postos, que o fim superior, superordenado, de que eles dependem intrinsecamente. É preciso demonstrar, portanto — e pode-se fazê-lo, quer *a priori*, quer psicologicamente — que a moção primordial que tende e sustém o dinamismo intelectual é a mesma do fim objetivo absolutamente derradeiro, do *Bem em si*. As formas particulares, imanentes à nossa inteligência, derivam seu valor objetivo, portanto, de sua subordinação final a uma necessidade absoluta; por isso, contingentes por sua existência e por suas características diferenciais, emprestam dessa subordinação a necessidade "hipotética" que é a parte absoluta dos objetos inferiores a Deus. Sob a égide do fim absoluto, entram virtualmente no encadeamento rigoroso da *metafísica*.

5. Se chamarmos de "afirmação", no sentido mais amplo da palavra, a referência ativa de um conteúdo conceitual à realidade ("ad rem"), deveremos dizer, segundo o que precedeu, que as representações imanentes ao nosso pensamento não têm aí valor de objeto senão em virtude de uma *afirmação implícita*; e não de uma afirmação qualquer,

mas de uma *afirmação metafísica*, isto é, de uma afirmação que vincula o objeto ao absoluto do ser. A afirmação metafísica é de fato, portanto, como atitude dinâmica, a condição de possibilidade do objeto em nosso pensamento, isto é, no pensamento discursivo, e cumpria demonstrá-lo.

6. Não se deve esquecer, aliás: a) que a afirmação, no primeiro momento do conhecimento objetivo, é "exercida", mas não ainda "reconhecida" segundo todas as propriedades e suas consequências lógicas; b) que as condições ontológicas, postuladas pela afirmação objetiva, são aí *realmente implícitas*, objetivamente "constitutivas". É conhecido implicitamente (*exercite*), num ato elícito de conhecimento, tudo o que aí se encontra em estado de "cognoscível" imanente, sem, no entanto, ser atualmente percebido. O "implicitamente conhecido" deve, portanto, poder entrar na consciência clara somente pela reflexão do sujeito sobre seu ato elícito. Há, numa representação intelectual, duas espécies de implícito: o *implícito puramente analítico*, isto é, tudo o que a dissociação analítica pode extrair dessa representação; depois, o *implícito subjetivo* (verdadeiro implícito transcendental, no sentido kantiano), isto é, o conjunto das condições *a priori*, das exigências funcionais da inteligência como tal, atuadas no conhecimento objetivo, de que elas são as condições subjetivas de possibilidade. Elas podem ser reconhecidas pelo sujeito, por reflexão deste sobre si mesmo, e então introduzidas numa dedução racional que lhes confira um caráter de necessidade *objetiva*.[870]

Reflexão e metafísica. — A exploração reflexiva[871] do implícito transcendental, associada a um raciocínio estritamente analítico, forneceria sucessivamente a *metafísica geral* inteira (inclusive a metafísica do transcendente) como um sistema de condições absolutas, que o pensamento objetivo não poderia recusar sem destruir-se a si mesmo por contradição lógica. Ora, a possibilidade do pensamento objetivo é o ponto de partida *mínimo*, que se impõe a toda crítica, por mais radical que seja.

Não podemos inventariar em duas páginas a imensa riqueza especulativa contida nas implicações subjetivas de todo ato humano de conhecimento: isso já não seria, aliás, indicar o limiar de uma metafísica, mas construí-la. Gostaríamos, no entanto, para ir ao encontro de uma dificuldade ainda insuficientemente resolvida nas páginas anteriores, de tentar uma rápida incursão, de objetivo limitado, nesse terreno do implícito necessário.

Ao discernir, como dizíamos anteriormente, a oposição entre objeto e sujeito na própria oposição entre objetivo e tendência, a reflexão faz aparecer a "forma" consciente (o *cognoscibile in actu*) como desdobrado entre dois sujeitos de inerência, entre o *em si* de uma atividade subjetiva e o *em si* de um fim objetivo.

Depois, atendo-se aos atos sucessivos da inteligência, a reflexão aí descobre, por uma verdadeira experimentação interior, a correlação entre um dinamismo fundamental em ação por toda parte e um fim derradeiro subjetivo esperado por toda parte. Ora, a menos que se negue o ser e se adote a contradição, o reconhecimento de um fim derradeiro subjetivo, necessariamente querido, acarreta a afirmação de um fim derradeiro objetivo necessariamente existente. Nesse momento, não apenas conhecemos implicitamente, como lemos clara e explicitamente, nas condições *a priori* de nossas primitivas apercepções de objetos, a revelação, inicialmente latente, do Ser absoluto como fim universal.

Depois ainda, voltando a descer para a matéria do conhecimento, a reflexão nos mostra os elementos empíricos, captados sucessivamente pela tendência fundamental que nos leva à assimilação universal do Ser. Eles nos aparecem então, cada qual em sua forma própria, como especificação de correspondentes fins parciais, dependentes do fim derradeiro absoluto. E visto que cada um desses fins parciais deve ser implicitamente querido por nós segundo sua forma especificadora e sua relação necessária com o fim derradeiro, somos levados a medir-lhes "teoricamente" a realidade objetiva na própria medida dessa forma e dessa relação.

Assim se constitui, diante de nosso pensamento reflexivo, sob o principado do Ser infinito — pedra angular da metafísica —, um vasto *sistema* dos objetos: uns subsistentes por si mesmos, outros vinculados a uma subsistência; uns, seres, modalidades ou relações físicas; outros, seres, modalidades ou relações mentais. Seres, princípios de ser, ou modos de ser, ou aspectos abstrativos de seres, a reflexão no-los revela cada vez mais distintamente, expostos diante de nós como os escalões possíveis de nossa ascensão para Deus, isto é, como correspondentes *essências* reais, engrenadas entre si e subordinadas ao Ser absoluto, *fim derradeiro* e *causa universal*.

Causalidade e finalidade são, com efeito, termos analiticamente ligados. Num móbil, a tendência ao fim derradeiro é a própria moção da causa primordial: conhecer uma é conhecer a outra. Conhecer a Deus como fim universal é conhecê-lo, portanto, como causa universal. Sejam quais forem as relações detalhadas do princípio de finalidade com o princípio de causalidade na ordem "predicamental", em todo caso, quando se trata de transcendência, isto é, quando se trata de ascender a Deus a partir das coisas finitas, a aplicação de um ou outro desses dois princípios torna-se equivalente: são as duas faces de uma mesma relação. Será que temos, portanto, na ordem natural, outra revelação do Deus transcendente além do *amor radical* que ele suscita em nós, e em todas as coisas, ao mesmo tempo como Primeiro Motor e como fim derradeiro? Κινεϊ ὡς ἐρώμενον, dizia Aristóteles. "Deus", repete São Tomás, "cum sit primum movens immobile, est primum desideratum".[872] Amor latente em nós, e que opera não menos misteriosamente fora de nós: só o descobrimos *em nós mesmos* pela mediação dos objetos finitos, em que ele se refrata ao infinito, sem ser absorvido; nós o descobrimos *nas coisas* somente pela correspondência delas à tentativa que fazemos com base nelas de nossa própria tendência para Deus, isto é, conhecendo-as e querendo-as.

A metafísica humana quase não faz outra coisa senão reconhecer e explorar esse amor universal, em que se expressa a causalidade transcendente. A metafísica é, portanto, ciência do amor. Contudo — o aristotelismo tomista logo o afirma —, esse amor, longe de

desembocar num impulso cego, é um *amor intelectual*. O fim derradeiro do universo é o mesmo fim da inteligência. O voluntarismo tomista é um intelectualismo.

Insistamos, por um instante ainda, nessa consideração, que revela, a nosso ver, o último recurso da teoria do conhecimento exposta de modo fragmentário nas obras de São Tomás.

A finalidade de nossa inteligência na finalidade do universo. — O fim derradeiro do universo, proclama o Doutor Angélico, só pode ser a *verdade*. Isso porque o fim de todas as coisas, como seu princípio, reside necessariamente no Ato sem mistura de potencialidade. Ora, no seio do Ato puro, identificam-se plenamente — sem oposição nem síntese — o "intelligibile in actu" (o inteligível ou o *objeto*) e o "intellectus in actu" (a inteligência ou o *sujeito*), "primus intellectus et primum intelligibile", o que é a suprema e perfeita verdade: "Finis ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus [...]. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. *Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi*".[873]

Se a verdade divina, unidade da inteligência primordial e do primeiro inteligível, é o fim de todas as coisas, e é também sua origem, ela *mede*, de modo especial, as inteligências, nossas inteligências, como uma norma absoluta, tanto subjetiva como objetiva: "Cum Deus sit *primus intellectus* et *primum intelligibile* [isto é: "veritas prima"], oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis".[874] A "verdade divina" ou "Verdade primordial" é, portanto, segundo São Tomás, realmente o protótipo perfeito, o princípio e o fim de nossa "verdade humana".

A partir daí, nosso fim derradeiro beatificante, ou nossa suprema perfeição, consiste em que nos alcemos até alcançar *objetivamente*, por nossos atos intelectuais, o princípio que, de dentro, os inspira e sustém:

> Manifestum est quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere, cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod *intellectus noster suo activo principio conjungitur*. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium activum, quod est ei causa perfectionis.[875]

Nossa natureza intelectual teria realizado plenamente seu destino no dia em que, tendo já recebido seu *impulso dinâmico* da "Verdade primordial", contemplasse ainda a "Verdade primordial" como seu *objeto* direto e saturante.

A teoria do conhecimento e o problema do sobrenatural. — Nesse ínterim, tendemos para essa posse da "Verdade primordial" por todas as iniciativas de nossa inteligência e de nossa vontade.

Tendemos para ela *eficazmente*, se a graça supre em nós as radicais impotências da natureza. Sem a graça, tendemos ainda para isso, mas *ineficazmente*.

Com efeito, por natureza recebemos apenas da "Verdade primordial" o impulso inicial para um fim possível em si, desejável, porém não exigível, situado fora do alcance de todo agente criado: nosso esforço para alcançá-lo, nosso "desiderium naturale", permanece impotente, até o momento em que encontra o complemento da graça sobrenatural.

Na falta desse complemento, nossa finalidade interna é claudicante. Por um lado, com efeito, nossa capacidade intrínseca se estende até um fim derradeiro, longinquamente *possível*, que é a assimilação intuitiva do próprio Deus; por outro lado, nossa potência natural estaca num fim derradeiro *realizável* que comporta apenas a assimilação indireta de Deus, por intermédio das criaturas. Por um lado, a visão beatífica de Deus como objeto derradeiro de nossa tendência profunda; por outro, o conhecimento analógico de Deus, tão perfeito quanto se quiser, como termo extremo de nossa ação eficaz. A tendência natural

extrapola as possibilidades da ação: sem o concurso da graça, as etapas da ação, embora orientadas pela tendência, não levam ao termo derradeiro desta última: mais ou menos como a trajetória de um projétil, que, lançado horizontalmente para um alvo demasiado distante, inflete para o solo, na falta de uma força constante que o levante para contrabalançar a gravidade: a visão inicial detectava o alvo, mas a potência desdobrada é demasiado frágil, e o movimento declina.

Se é assim, se nossa finalidade intelectual se caracteriza por uma desproporção que nenhum agente criado poderia compensar — desproporção esta entre a capacidade radical e o poder natural —, concebe-se a incerteza em que se envolve, aos olhos da pura razão, o verdadeiro destino do homem. Isso porque, seja qual for a maneira como definamos a bem-aventurança, ela não pode ser absolutamente perfeita enquanto proceder tão somente de um conhecimento indireto de Deus. No entanto, como criaturas, não podemos exigir mais; que direito teríamos, portanto, por natureza, à comunicação íntima da vida divina? A transcendência do Ser infinito dá a razão peremptória de nossa impotência, tanto física como "jurídica", para possuí-lo diretamente. Numa ordem de coisas puramente "natural" (de modo algum "sobrenatural"), a desproporção, no homem, entre desejo e poder seria, portanto, flagrante: será que daí se concluiria legitimamente que uma "ordem de pura natureza" seja impossível? Não, pois essa desproporção nada tem, em si, de necessariamente irracional. Digamos mais: não fosse ela compensada pela graça sobrenatural, ainda ficaria ligada a uma dádiva do Criador; isso porque o desejo profundo, e fatalmente insatisfeito, de um acréscimo ilimitado de beatitude seria a condição e, de certa forma, o resgate do privilégio magnífico da inteligência. "Omnia intendunt assimilari Deo", diz São Tomás:[876] toda coisa, segundo sua natureza própria, tende à semelhança de Deus; no entanto, nossa inteligência, embora sobrecarregada pela matéria, é capaz, por ser inteligência, de discernir em nós essa tendência natural objetivamente infinita, e de suspeitar assim, negativamente, de uma felicidade que permanecemos radicalmente impotentes para proporcionar a nós mesmos. Um único

ser teria o poder de oferecê-la a nós, oferecendo-se a si mesmo: Deus. Será que Ele nos deve, moralmente, essa oferta? Por que no-la deveria, visto que a beatitude puramente natural da inteligência já é, em si, um dom incomparável, e que esse mesmo dom não teria sido possível sem a abertura de uma perspectiva discreta de um dom melhor?

No entanto, ainda que o problema do destino encerre um mistério aos olhos da razão natural, nenhuma incerteza essencial reincide daí no problema crítico da verdade objetiva.

Com efeito, as conclusões críticas por nós desenvolvidas repousam unicamente na "possibilidade em si" do fim absolutamente derradeiro, cujo desejo latente é que desencadeia toda a nossa atividade mental. Que essa possibilidade dependa ou não, para realizar-se, de um dom sobrenatural, livre e gratuito, nem por isso ela é menos implicitamente afirmada como possibilidade em si, com todos os pressupostos lógicos, em cada um de nossos procedimentos racionais. Podemos, portanto, não apenas conhecer objetos objetivamente, isso é claro, mas até justificar-lhes a objetividade sem haver resolvido de antemão, mesmo implicitamente, a questão de saber se a vocação ao fim sobrenatural é, para nós, um fato ou mera possibilidade.

Todavia, se a *crítica do conhecimento* pode deixar em suspenso o problema do destino sobrenatural, já não é esse o caso de uma *ontologia do sujeito cognoscente*: isso porque os princípios ontológicos do dinamismo intelectual devem ser qualitativamente diferentes, conforme as iniciativas que eles comandam são ou não eficazes, do fim absolutamente saturante. Se permanecem ineficazes, a "natureza" da inteligência basta a si mesma, como princípio interno inicial do movimento de nosso espírito; se são eficazes, é porque ao dinamismo natural se acrescenta uma virtualidade complementar, dom gratuito de Deus. A "realidade" do sujeito intelectivo não é a mesma num e noutro caso.

Uma teoria da graça sobrenatural encontraria aqui, portanto, o lugar onde se inserir. A metafísica do sujeito cognoscente, se quisermos

perfazê-la, abre uma *opção* que a razão, entregue a si mesma, é impotente para resolver. De resto, uma metafísica que pretendesse se fechar em si mesma seria uma metafísica *racionalista* e, virtualmente, um panteísmo: a história da filosofia desdobra diante de nossos olhos ilustres exemplos disso, desde o emanatismo alexandrino até o hegelianismo, passando pelo spinozismo.

Sobrenaturalizadas ou não, nossas atividades intelectuais são, em todo caso — embora num grau mais ou menos elevado — um encaminhamento para a "Verdade primordial". Esta domina, como um ápice comum (acessível de um lado e meramente detectável, à distância, do outro), o campo do conhecimento de fé tanto quanto o campo do conhecimento racional. O "Deus dos filósofos" não é, em si, outro Deus além do "Deus dos cristãos". São Tomás, que nos mostrou, na Verdade primordial, o fim supremo de toda a natureza, e mais particularmente de nossa inteligência, revela-nos em outra passagem, nessa mesma Verdade primordial, o fim absolutamente transcendente que move nossas faculdades no ato de fé sobrenatural: "Si [...] consideretur objectum fidei secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere *in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis*".[877]

Na realidade — esse é o dogma cristão —, a verdade humana, considerada integralmente, segundo os princípios que a comandam, é a um só tempo natural e sobrenatural. São Tomás a descreve com amplitude numa formulação que resume admiravelmente sua metafísica do "verdadeiro": todas as expressões são aí aplicáveis a um conhecimento puramente natural, mas só assumem seu verdadeiro sentido na hipótese de uma natureza sustentada e iluminada pela graça:

"Ultima perfectio humani intellectus est veritas divina; aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam".[878] O que significa, quando se leva em conta o valor das palavras, carregadas de significado profundo: A perfeição suprema de que tende a se revestir a inteligência humana nada mais é que a verdade divina, a

verdade imanente à inteligência subsistente. As outras verdades só podem perfazer a inteligência humana em virtude da verdade divina, isto é, como aproximações e como participações fragmentárias desta última.

Um pouco antes no corpo do artigo, o Doutor Angélico, mesclando voluntariamente a perspectiva natural com a perspectiva sobrenatural, assim se expressara:

> Hujusmodi contemplatio [divinae veritatis] in futura vita erit *perfecta*, quando videbimus Deum facie ad faciem; unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis *imperfecte*, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit quaedam *inchoatio beatitudinis*, quae hic incipit ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus, in *10 Ethic*, cap. 6, 7 et 8, *in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis*.[879]

Essa aliança de uma formulação teológica de São Paulo com o melhor fundo platônico de Aristóteles nos parece um símbolo bastante feliz do intelectualismo tomista mais amplamente abrangente.

CAPÍTULO VI: A evidência objetiva

§1 — O critério de evidência objetiva

Ao ler os manuais modernos de lógica escolástica, tem-se a impressão de que a epistemologia tradicional gravita por inteiro em torno da tese da "evidência", critério universal dos conhecimentos verdadeiros. Talvez cause surpresa o fato de não ter sido encontrada até aqui, em nossa pena, a palavra *evidência*. Será que desconheceríamos o valor desse critério? Ou teríamos sub-repticiamente modificado o rótulo?

De modo algum. Acreditamos até que esse critério é tão universal e tão inevitável que filósofo algum — ainda que fosse um hipercrítico — o abandona por inteiro. Toda adesão firme do espírito repousa, no fim das contas, numa evidência direta ou em evidências mediatas: na evidência direta do objeto formulado ou, ao menos, na evidência direta de algum pressuposto da atitude intelectual adotada diante desse objeto. Suprimir toda evidência, indistintamente, seria um empreendimento tão temerário que se tornaria impraticável. Isso porque, para tanto, cumpriria não apenas fazer profissão de agnosticismo, como decidir-se — ou antes fingir decidir-se — ao relativismo total, irremediável, dos antigos sofistas. Por isso, enquanto um filósofo não abjura a distinção necessária entre o sim e o não, entre o ser e o não-ser, ele ainda se prosterna diante do critério da evidência.

Uma epistemologia crítica, que pressupõe ao menos a norma analítica do pensamento, não pode, portanto, ter a pretensão de substituir, por completo, a criteriologia da evidência. No entanto, seria um equívoco não menos estranho querer opor, à crítica moderna, a questão prévia, meramente no nome do princípio da evidência. Esse princípio não é realmente contestado. A crítica visa a delimitar, não a destruir; apoia-se na evidência racional para definir mais nitidamente seu alcance.

Não se deve esquecer tampouco que o problema da evidência se apresenta em termos diferentes no conhecimento espontâneo e nessa consideração, deliberadamente reflexiva, de nossos conhecimentos espontâneos, constituída por um sistema de epistemologia ou uma crítica.

Sabemos perfeitamente que nossas faculdades cognitivas, entregues a seu funcionamento normal, obterão, cada qual em sua ordem, o "repouso" da certeza quando o conteúdo de suas respectivas atividades responder às exigências de suas respectivas naturezas. A evidência direta consistirá, em todo caso, numa proporção conveniente entre o sujeito cognoscente e o conteúdo objetivo de seu conhecimento. Uma vez reali zado o equilíbrio entre esses dois termos, a segurança

característica dos assentimentos evidentes é testada — antes de toda reflexão.

Segurança enganadora? Geralmente não; e ela não o seria em absoluto, se fôssemos "puras inteligências", que percebessem intuitivamente seus objetos. Isso porque, nesse caso, nenhuma indeterminação afetaria a relação natural estabelecida entre o objeto formal da inteligência e o conteúdo que ele envolve atualmente.[880] Já não é esse o caso se a indeterminação material de uma sensibilidade, capaz de efetuar sínteses irracionais, interpõe-se no trajeto efetuado pelo intelecto a partir de sua própria lei infalível até o objeto concreto de suas afirmações. O conhecimento espontâneo, sempre mesclado de imaginação, pode nos dar — e nos dá — falsas evidências ao lado de evidências legítimas.

Definir a evidência incontestavelmente legítima, fornecer dela uma regra que escapa a toda arbitrariedade subjetiva, eis a tarefa de uma crítica do conhecimento.

Os manuais de lógica escolástica, aos quais fazíamos alusão anteriormente, dizem expressamente, aliás — ou indicam nas entrelinhas — que a evidência, "critério infalível de certeza", deve ser *objetiva*; isso implica que há evidências e evidências, e que a evidência garantidora do verdadeiro não é meramente um sentimento subjetivo de indubitabilidade.

Aqui, de novo, negligenciar totalmente o caráter *objetivo* da evidência equivaleria a encerrar-se no subjetivismo mais desmedido dos antigos sofistas. Seria, de fato, admitir apenas a evidência radicalmente inconsistente do fenômeno, aquela que se autodestrói por definição, visto que não pode excluir necessariamente sua própria negação. Tão logo introduzimos no conhecimento uma regularidade, ou uma lei qualquer, mesmo que apenas a norma do primeiro princípio, submetemos esse conhecimento a um controle distinto dele, portanto, a um controle "objetivo". Por mais restrito que seja, em certas

filosofias críticas, o campo de aplicação desse controle, ele cobre, todavia, uma zona proporcional de evidência objetiva.

A palavra "objetivo", não menos que a palavra "evidência", requer, portanto, especificações ulteriores. Com base no próprio princípio da evidência objetiva, os filósofos, quando se compreendem, estão de acordo. Deixam de estar quanto à extensão do âmbito da evidência e quanto ao modo de objetividade dos conhecimentos evidentes.

Desse duplo ponto de vista — extensão e caráter objetivo da evidência — gostaríamos de examinar [uma última vez] rapidamente alguns traços gerais de nosso conhecimento humano, coletados e classificados nos capítulos anteriores.

§2 — A evidência da forma e a evidência do ato

Os conhecimentos garantidos — aqueles de que temos a evidência — põem-nos em relação com o real. O objeto deles não é exclusivamente a *forma* do real, porém mais exatamente o *real* segundo sua forma. Isso porque o real, quer existente, quer meramente possível, sempre se relaciona, direta ou indiretamente, com a linha concreta do ato.[881] Um saber que extraísse do real apenas sua forma, tomada absolutamente, em si mesma, como pura representação qualitativa, não seria um verdadeiro conhecimento *de objeto*.

O real deve revelar-se, portanto, à luz objetiva da evidência, não só como forma (essência lógica, ideal), mas como realidade dessa forma (atualidade, ou relação necessária com uma atualidade).

Percorramos diferentes modos concebíveis da manifestação do real (forma e atualidade) no conhecimento.

A intuição intelectual, comunhão direta entre o inteligente e o inteligível, não separa, no real percebido, a forma do ato. Nossa

inteligência discursiva não poderia reivindicar esse modo superior de evidência; nossa representação inteligível é "conceitual".

No entanto, por que a forma conceitual — quer inata ao nosso entendimento (Descartes), quer construída sinteticamente por composição de atributos (Wolff) — por que essa forma, essência lógica presente em nosso pensamento, não refletiria aí diretamente o real ontologicamente *possível*? Reconhece-se aqui o realismo das essências, ou dos possíveis, caro ao racionalismo ontologista de todos os matizes. Segundo essas filosofias, cada um de nossos conceitos claros e distintos seria, de direito, como essência *ideal*, a expressão de um *real* correspondente, isto é, de um objeto possível, de uma aptidão objetiva para a existência; e se porventura esse possível, ou essa aptidão para a existência, fosse por definição uma necessidade de existir, como é o caso no conceito de Deus, a forma conceitual implicaria a existência atual do objeto que ela representa.

Para um filósofo tomista, toda solução que faz derivar tão somente da forma, a revelação direta ou indireta do ato existencial, é absolutamente inaceitável, porque adota e transpõe em afirmação dogmática o erro fundamental do paralogismo anselmiano:[882] a passagem do conceito objetivo (essência lógica) ao real ontológico por via de pura análise.

Embora a representação "clara e distinta" das essências esteja longe de envolver, como tal, a aptidão delas para a existência, ou mesmo, quando se trata da essência divina, a existência necessária delas, ela nos ensina no máximo que as essências finitas não são incompatíveis com a *representação* da existência, e que a ideia de Deus contém necessariamente a *representação* da existência. No entanto, como passar analiticamente da simples representação de uma existência atual ou possível à *posição absoluta* dessa existência como atual ou como possível? A representação conceitual do *esse* ainda não ultrapassa a ordem da essência *ideal* e dos predicados formais; a representação conceitual do ato ainda é tão somente a imagem formal da atualidade. Para confundir a evidência direta de um ato com essa

representação formal constituída por um "predicado" de ser ou de ato é preciso, portanto, cometer inconscientemente o paralogismo ontológico ou, ao menos, erigir em dogma, à maneira cartesiana, o paralelismo exato entre os inteligíveis imperfeitos de nosso entendimento e a realidade (princípio fundamental do racionalismo).

De resto, o ontologismo racionalista, quando transforma num axioma confesso a pressuposição latente sob a antiga prova dita por Santo Anselmo, faz algo muito pior do que apenas apresentar uma afirmação dogmática na base do realismo (afinal, uma afirmação dogmática pode não ser falsa): proclama implicitamente o primado absoluto da forma sobre o ato, da essência sobre o *esse*.[883] E essa inversão da ordem de prioridade entre ato e potência — prioridade essa tão bem analisada outrora por Aristóteles e São Tomás — contém em germe o monismo panteístico, tanto realista como idealista.[884]

A evidência objetiva, se nos dá o real, não pode consistir, portanto, apenas numa representação *formal* do objeto.

Enquanto os racionalistas ontologistas, esquecendo-se do caráter abstrativo de nossos conceitos, exaltam em excesso nosso entendimento, atribuindo-lhe verdadeiras "ideias angélicas", princípios *a priori* de conhecimento do real,[885] outros filósofos, também exageradamente apegados ao aspecto formal do conhecimento, mas indenes à ilusão ontologista — ou curados dela — pecam, ao contrário, por insuficiência. Pensamos no criticismo kantiano.

Kant põe na base de sua *Crítica* uma exigência metodológica que formularemos nestes termos: toda evidência *objetiva* deriva de uma intuição, ou da análise de uma intuição. Portanto, para o homem, desprovido de intuição ontológica, não há evidência objetiva fora da intuição formal do dado primitivo (dado sensível) e da aplicação da norma analítica aos conceitos de experiência (identidade lógica). No entanto, uma intuição sensível não revela à análise nenhuma realidade senão a sua própria: ela permanece puro fenômeno. Nossas elaborações ulteriores dos fenômenos, nossas sínteses *a priori* de

essências — edifícios formais — tampouco oferecem, ao filósofo crítico, alguma razão incontestável para representar uma realidade ontológica qualquer; relacionam os fenômenos à unidade da consciência: não outra coisa.

No entanto, em Kant, um resto subsiste da herança dogmática wolffiana — e essa circunstância complica um pouco nosso problema. Aceitar a representação ou a forma *como fenômeno* é, ele acredita, aceitar *o absoluto indeterminado* que o fenômeno exige logicamente para se tornar afirmável; com efeito, toda afirmação postula o absoluto; se recuarmos diante da absurdidade de tratar o relativo fenomênico como um absoluto, será preciso postular um absoluto que limita esse relativo. Por isso, Kant admite a realidade de incognoscíveis "coisas em si".[886] Isso significa dizer que a afirmação da forma como fenômeno requer a afirmação de um real não fenomênico (sobrevivência realista em Kant), sem, todavia, aí recortar nenhuma essência ontológica (agnosticismo kantiano).

Relembramos em outro lugar[887] as discussões suscitadas, durante a vida de Kant, pela noção de coisa em si. Ele tinha razão, parece-nos, em declará-la logicamente implicada na afirmação do fenômeno; no entanto, será que nesse ponto seus contraditores estavam errados em considerar a coisa em si kantiana impensável e incoerente? Que a razão exigisse, além do fenômeno, um absoluto, eles o proclamavam junto com Kant; que tal absoluto pudesse ser concebido como uma "coisa", oposta primitiva e irredutivelmente ao *a priori* do sujeito transcendental, isso lhes parecia uma absurdidade. Para manter o absoluto objetivo, requerido logicamente pelo fenômeno, e desvencilhar-se da coisa em si, só havia um meio: reabsorver esse absoluto no sujeito transcendental, no "Eu puro", que assim se tornaria o *único* princípio explica tivo do fenômeno, o único objeto absolutamente afirmado no fenômeno. No fundo de todo juízo, sob formas diversas, "o Eu postula o Eu".[888] O idealismo absoluto decorreria como um corolário.

Decerto, a objeção incidia contra Kant. No entanto, o autor da *Crítica* tinha razão em concluir, da afirmação do fenômeno, a realidade necessária da "coisa em si". Eis, acreditamos, o esclarecimento desse paradoxo: não obstante sua sutileza em apreender a fragilidade de um raciocínio, Kant, por um resquício de ilusão racionalista, apresentava uma conclusão materialmente correta, sem observar o verdadeiro termo médio de sua inferência. Entre o antecedente e o consequente desta última, tal como ele a formula, isto é, entre os fenômenos e as coisas em si, existe uma desproporção total. Com efeito, como, com representações puramente formais e estáticas dos fenômenos, e unicamente com a ajuda do princípio analítico entendido num sentido puramente normativo, seria possível, sem o recurso a nenhuma outra fonte de informação, descobrir um necessário *além* dos fenômenos? E mais, um além *absoluto*, oposto ao sujeito como realidade em si? A simples análise, aplicada ao fenômeno, deve fornecer fenômeno, e nada mais, ao que parece. Falta um elo à demonstração kantiana. Que elo ignorado é esse?

Kant definia a coisa em si como uma realidade absoluta que *limita* o fenômeno. Ora, para reconhecer um limite como limite, é preciso, quando não se possui a intuição direta do território que se estende para além desse limite, encontrar, aquém dele, um princípio dinâmico que virtualmente o supera. O raciocínio kantiano ter-se-ia tornado probatório com uma condição: que o fenômeno revelasse sua limitação própria interpondo-se a um impulso objetivador que o extrapolasse; ao sofrer uma exigência de afirmação que o ultrapassasse; em suma, ao opor-se a uma tendência qualquer que impelisse o sujeito, através dos fenômenos, rumo a um termo ulterior que já não fosse o fenômeno. Contudo, considerar assim a afirmação do fenômeno teria sido conceber *dinamicamente* o Sujeito transcendental e lançar os fundamentos de uma metafísica definida.

Kant não chegou a formular claramente para si mesmo essa concepção dinâmica, embora se apoie nela, sem reconhecê-la, quando pressupõe a estrita relatividade do fenômeno e quando argumenta a partir dela como de uma relatividade dotada de um além *objetivo*. Ele

margeia a metafísica transcendente sem abordá-la. Ao associar a forma fenomênica a uma relação com o absoluto e projetá-la no fundo indeterminado da realidade em si, ele apenas aplica em bloco, aos objetos fenomênicos em geral, o pensamento extrínseco, metacrítico, pré-categorial, de uma Razão absoluta, porém amorfa, que não se decide a afirmar o puro relativo. Com efeito, para Kant, a forma particular de cada objeto fenomênico nada traz consigo de uma atualidade numênica correspondente; ela não se destaca, numa evidência direta, como o desígnio superficial, porém revelador, de uma realidade consistente; rigorosamente falando, ela está apenas apoiada na coisa em si, por uma imposição tão obscura quanto necessária da razão: o elo entre os fenômenos e a coisa em si lhes é imputada de fora, globalmente, por decreto lógico, mas não vivido e reconhecido no implícito de cada fenômeno.

Já a evidência objetiva dos escolásticos pressupõe que sujeito e objeto comunguem *realmente* através do fenômeno particular — e isso não por simples similitude de formas, mas por aquela apreensão dinâmica direta que fundamenta a verdade lógica de nossos juízos diretos.

Essa foi a tese exposta e defendida em nossas páginas. Ela se impõe a quem quer evitar a um só tempo o ontologismo racionalista e o agnosticismo kantiano.[889] Se é verdade, com efeito, que a forma, considerada precisivamente como forma, não nos dá, por si só, nem direta nem indiretamente, o ato existencial; se é verdade que a representação conceitual do ato é também "formal", e que, ademais, as relações analíticas, no sentido estrito, são também relações formais: só resta um partido a tomar para salvaguardar a evidência objetiva do real: apoiar essa evidência não mais unicamente numa representação formal, mas numa relação — que nos permitam a palavra — "extrarrepresentativa"; em outros termos, reconhecer em nós a consciência direta (implícita ou explícita) de uma comunicação de objeto a sujeito pela mesma linha do ato — um escolástico diria: a consciência de uma participação vital do sujeito no objeto.

Essa participação só nos é possível por intermédio de uma faculdade receptiva material, de uma sensibilidade. Lá se encontram, num mesmo ponto, a atualidade do sujeito e a do objeto. Mas a coincidência numa forma concreta ainda não basta para constituir uma evidência *de objeto*: a comunidade ativa de sujeito e de objeto deve traduzir-se na consciência, não apenas segundo o desenho bruto da forma sensível, mas segundo a continuidade do ato que religa as duas vertentes — subjetiva e objetiva — dessa forma.

Ora, a consciência da atualidade do objeto na própria atividade do sujeito só é possível, evidentemente, para uma faculdade transparente para si mesma. Por isso, a sensibilidade, intrinsecamente material, incapaz de reflexão sobre seu próprio ato, se nos faz viver concretamente o objeto sensível, não nos revela a atualidade ontológica. Essa revelação, cujos elementos objetivos são, no entanto, introduzidos no sujeito pela sensação, permanece como carta fechada para o sentido. Somente poderia decifrá-lo uma faculdade imaterial que, implícita ou explicitamente, se soubesse limitada (determinada, especificada) em sua atividade própria pelo próprio objeto inerente ao sentido. Como essa limitação de uma faculdade espiritual por uma faculdade material é concebível sem contradição lógica, isso é algo que expusemos anteriormente, ao tratar do intelecto agente.[890]

No entanto, o problema do concurso íntimo da espontaneidade intelectual e da passividade sensível mal estava resolvido quando outra dificuldade, menos estudada pelos escolásticos, surgiu e reteve nossa atenção: por que nossa faculdade intelectual, atuada, assume consciência antes de tudo, e diretamente, do *objeto*, e não de sua própria atividade segundo a forma do objeto? Por que o conhecimento objetivo é direto, e não apenas indireto?[891] Da resposta já fornecida anteriormente a essa pergunta, gostaríamos de relembrar duas particularidades que têm aqui um interesse mais direto, porque abrem grandes problemas de filosofia comparada.

§3 — Construtividade e objetividade da operação intelectual

Para dar-nos diretamente, embora sem intuição ontológica, a evidência, não apenas da forma, mas da realidade em si do objeto, a operação intelectual deve ser *construtiva*, *sintética*.

a) síntese e consciência

O sentido nos põe em relação direta com o real, mas não faz com que o conheçamos como real; o sentido alcança o real "immediate sed materialiter".

A inteligência alcança o real como tal, mas apenas no objeto do sentido, "formaliter sed mediante sensu".

Ademais, sabemos que a inteligência não pode apreender o real como *ato* senão por sua própria continuidade dinâmica com ele. De que natureza seria essa continuidade dinâmica?

A inteligência, decerto, não assume o simples papel de uma forma da qual o real sensível constituiria a matéria direta: isso porque ela desceria então ao nível de uma sensibilidade superior, e todo o problema da objetivação seria suscitado uma vez mais. Exercerá, portanto, não uma causalidade exclusivamente formal, mas uma verdadeira atividade relativamente ao objeto sensível imanente, que será para ela apenas uma "quasi-materia", ou uma "materia circa quam".

No entanto, uma atividade que se exerce no interior da representação sensível, por meio dela ou com base nela, fornece aí algo que não é propriedade exclusiva da sensibilidade concreta, algo que entra em síntese com a diversidade puramente sensível. O produto que resulta, na consciência, desse concurso de inteligência e sensibilidade é de fato,

por conseguinte, uma *construção imanente*, edificada por meio dos dados sensíveis e de um princípio de origem intelectual: *a priori* abstrativo, "forma universalitatis", ou seja lá o que for.

Esse estado de coisas por inteiro, emergindo na consciência, deve explicar-nos a evidência *objetiva*.

No entanto, dir-se-á, é bem supérfluo prosseguir essa investigação: estamos num impasse. Se o termo imanente da operação intelectual, o *intelligibile in actu*, é de origem sintética, se o sujeito o construiu pondo aí algo de seu, como a semelhança do objeto exterior poderia aí subsistir? A construtividade não compromete aí a objetividade?

Assim seria, talvez, se o termo imanente da intelecção (*verbum mentis*, *universale in actu*) devesse, tal e qual, figurar traço por traço, o objeto exterior. No entanto, quem afirmaria isso, fora alguns raros partidários, se restarem, de um ultrarrealismo indiferentista bem ultrapassado? Quase todos os filósofos — inclusive a maioria dos filósofos de tendência platônica — distinguem, em algum grau, um "modus mentis" e um "modus rei". E São Tomás, que insiste nessa distinção, afirma sem rodeios que o objeto próprio de nosso entendimento abstrativo não poderia ser um "universal em ato", ou mesmo um "inteligível em ato", senão na imanência do pensamento — sendo o objeto exterior universal e inteligível apenas "em potência".

Não confundamos *objeto imanente* e objeto *conhecido* ou *significado*. Entre um e outro existe, decerto, uma relação estreita, mas um não é o outro. As propriedades deles divergem parcialmente. Por exemplo, numa inteligência discursiva, o objeto imanente (o "cognoscibile in actu") só é formalmente conhecido mediante reflexão: ele é a condição próxima (*id quo*), não o objeto primitivo (*id quod*), do conhecimento. É o objeto imanente (e não seu *id quod*) que é declarado por Aristóteles e por São Tomás, não menos que por Kant, sintético, construído. Ele pertence à fase vital, pré-consciente, sensitivo-racional, assimiladora, da intelecção; e a vida de uma inteligência assimiladora é necessariamente síntese de elementos

adquiridos (*assimilatio*, *ratio formalis veri*), embora a consciência como tal ("*cognitio*, ut effectus veritatis"), sobrevindo à assimilação, seja intuição e análise.[892]

Nessa comunhão vital entre objeto e sujeito, em que vem exercer-se a luz definidora da consciência, o que, então, se tornará objetivamente evidente para nós? Qual será, propriamente falando, o *objeto conhecido*, o *id quod cognoscitur*?

Respondemos longamente a essa pergunta no livro II, seção III, cap. 5. Se entendemos aqui, por *objeto conhecido*, a totalidade do conhecimento objetivo, implícito e explícito, que o sujeito cognitivo pode coletar pela síntese ou na síntese que nele se desenrola, a amplitude desse objeto conhecido ou cognoscível se estenderia muito além do objeto extrínseco, particular, que foi a origem do processo sintético e que se torna seu primeiro termo consciente. Se, ao contrário, por objeto conhecido, entendemos esse primeiro termo (o objeto explicitamente apreendido no ato direto de conhecimento), é preciso dizer então que esse objeto conhecido, esse "id quod", nada mais é que o objeto concretamente oferecido pelos sentidos, mas já apreendido de mais alto, posto *objetivamente* e visto através de um *universal* que a consciência não distingue, de início, da representação sensível em que ele se individualiza.[893]

Até aqui, portanto, a intelecção direta só fornece à consciência clara um *objeto físico*, correspondente ao conteúdo material do inteligível imanente. Com a reflexão iniciante, desenha-se o *objeto metafísico*, sob os aspectos transcendentais de ser, de verdadeiro, de bem, depois formalmente como "universal *in re*".[894]

Aqui apenas começa a despontar a dificuldade, que assinalamos anteriormente, em conciliar construtividade com a objetividade, o modo imanente do conceito com sua significação exterior. De fato, durante a fase direta da intelecção, a intervenção do sujeito se limitava a tornar o objeto físico "atualmente" cognoscível, numa contiguidade vital universalizadora, que não acrescentava ao conteúdo qualitativo

da sensibilidade nenhum elemento distintamente perceptível. A partir daí, sob a reflexão, que o reconsidera por um ato que abarca ao mesmo tempo a operação subjetiva, o objeto de conhecimento revelará sucessivamente as próprias particularidades de que ele se revestia ao tornar-se imanente ao sujeito.

Será que tais particularidades têm uma significação objetiva?

Como dissemos anteriormente, a consciência gradual dos atributos inteligíveis do objeto imanente é também, por um contragolpe *lógico* direto, a manifestação de correspondentes características metempíricas correlativas no objeto exterior. Tudo o que este último reveste *de ato*, por sua assimilação à faculdade subjetiva, nele denuncia necessariamente uma aptidão ou uma potência correspondente: aquilo que o objeto imanente é *em ato*, o objeto exterior o é, ontologicamente, *em potência*. Por exemplo: o objeto imanente é percebido, formalmente, mediante a reflexão, como apetível em ato, ou antes como universal em ato, segundo esta ou aquela diversidade qualitativa exógena: a partir daí, o objeto exterior, diretamente apreendido, a partir do qual se desenvolve a reflexão reveladora, só pode conceber-se como *ser* limitante, ou como "algo" em si; depois, como *verdadeiro* em potência; como *inteligível* em potência; como *apetível* em potência; por fim, como *universal* em potência, segundo estas ou aquelas características qualitativas.

O que se quereria além disso — a menos que fosse exigida uma intuição intelectual? A metafísica inteira, obra de reflexão sobre o conhecimento físico direto, não nos fornece nada que já não se encontre logicamente contido, seja nessa "potencialidade" escalonada do objeto externo, seja na hierarquia inversa e proporcional das atuações subjetivas.

Assim ocorre que o sujeito, pela construção do objeto imanente, constitua-se a si mesmo, por assim dizer, na ordem da inteligibilidade, em *reativo* do objeto físico que se prestou como "dado". Verdadeira experimentação do inteligível através do sentido; tentativa de

resistência de materiais brutos, por aplicação das exigências do pensamento: na medida em que esses materiais correspondem à postulação natural da inteligência, a existência concreta e contingente deles, afirmada de início pelo simples fato da penetração deles no interior do devir subjetivo, entra cada vez adiante numa cadeia lógica de relações necessárias: o âmago metafísico da realidade externa, graças a suas afinidades com a atualidade inteligível do sujeito, vem pouco a pouco à superfície.

Evidentemente, a "potência" de inteligibilidade do objeto sensível, medida da realidade metafísica deste último, não se revela, por correlação direta, senão na proporção exata em que ela encontra e completa o ato virtual (*actus primus*) do sujeito intelectivo. E essa correlação só revela ainda características ontológicas inerentes ao objeto. Se quiséssemos proceder daí até as condições metafísicas derradeiras, transcendentes, seria preciso usar uma dialética menos direta. Duas vias igualmente transitáveis abrir-se-iam para nós: a via do sujeito e a via do objeto; a via das implicações lógicas de um ato imaterial que não é totalmente ato, visto que continua a atuar-se num devir assimilador; e a via dos pressupostos lógicos de uma potência de inteligibilidade, que não é pura potência, visto que ela nos fornece, por sua livre iniciativa, um "dado" qualitativo. Ora, os axiomas analíticos sobre a prioridade do ato obrigar-nos-iam a postular que nenhum ato invade uma potência, e que nenhuma potência se insere sob um ato, senão pela moção, progressiva ou privativa, de um ato proporcional. Graças a esse princípio, a essência do sujeito como sujeito, e a essência do objeto sensível, poderão ser ligadas por nós à atualidade suprema, infinitamente simples, da causa primordial, subindo as duas linhas paralelas e complementares da emanação criativa: a linha da *inteligência* (o sujeito como sujeito transcendental) e a linha do *inteligível* (o objeto como potência de inteligibilidade).[895]

Deixemos esse tema. Levá-lo adiante haveria de nos introduzir no cerne da "Dedução metafísica", e fatalmente nos conduziria, aliás, a ter de discutir em detalhes a tabela das categorias, tanto aristotélicas como kantianas. Não podemos vislumbrar isso nesta obra introdutória. Por

isso, nosso objetivo, ao escrever as linhas anteriores, era tão somente mostrar que uma teoria ontológica do conhecimento concilia a "construtividade" da inteligência discursiva, e a característica "sintética" de seu produto imanente, com a objetividade do saber intelectual. Chegamos a constatar que, na ausência de toda intuição direta de essência, o poder sintético e construtivo do intelecto fornece o único meio concebível de fazer aparecer, na consciência, a estrutura e as relações metafísicas do objeto exterior e do próprio sujeito.

B) A PRIORI SINTÉTICO E OBJETO

A construção intelectual do objeto imanente é uma síntese, conforme acabamos de relembrar. E acrescentamos que se trata de uma *síntese a priori*.

Essa expressão pode decerto dar margem à ambiguidade, nem mais nem menos, aliás, que termos usados regularmente na escola e fora da escola, por exemplo: *análise*, *evidência*, *relatividade*, *intuição*, *objeto*, até mesmo, e sobretudo, *ser*. Não temos apego particular à designação "síntese *a priori*", mas temos de constatar que ela é a única, na linguagem dos filósofos modernos, que traduz com exatidão o processo a um só tempo lógico e psicológico, chamado pelos tomistas de "abstractio totalis". De resto, a própria expressão "abstração total", não obstante a precisão perfeita de seu sentido técnico, tampouco escapa ao risco de ser mal compreendida; escapa menos ainda porque, por homonimia, ela designa três graus solidários, porém heterogêneos, da atividade objetiva de nosso espírito.[896]

A repugnância experimentada por certos autores em relação a toda síntese *a priori*, indistintamente, provém talvez do fato de que, situados diante desse rótulo, em si inofensivo, eles o sobrecarregam de todos os malefícios do agnosticismo kantiano, mas se esquecem de formular as duas perguntas seguintes:

1. Síntese *de quê?*

2. *A priori em relação a quê?*

Quanto à nossa terminologia pessoal, já respondemos à primeira pergunta: a "síntese" ("unio", em São Tomás) que descrevemos na origem do conceito e do juízo nada mais é, em linguagem escolástica, que a união de uma faculdade operativa passiva com seu "objeto material" segundo as exigências de seu "objeto formal". E a escala dos "objetos formais" representa correspondentes degraus de unificação, ou de síntese, dos "objetos materiais".

Trata-se, portanto, de uma síntese que tem por produto direto o objeto imanente (*cognoscibile in actu*), o qual, não nos cansamos de relembrar: a) embora seja necessariamente o meio (*id quo*) da consciência objetiva, não é necessariamente o objeto conhecido (*id quod*); e — b) quando ele se torna objeto conhecido, por exemplo, na reflexão, não deve apresentar exatamente o mesmo modo e as mesmas propriedades lógicas que o *objeto externo* (como se — a observação é de São Tomás — o *modus mentis* devesse ser identicamente o *modus rei*).

Quanto ao *a priori*, ele é *a priori* em relação a um termo. Na síntese do objeto imanente, a atividade específica e necessária da faculdade — ou, se quisermos adotar um ponto de vista mais diretamente comparável ao da "Analítica" kantiana: o *objeto formal* da faculdade — é racionalmente anterior aos dados particulares e contingentes sucessivamente assimilados. O *a priori*, de que se tratou em nossas páginas, designa apenas essa prioridade racional (que é, ao mesmo tempo, uma prioridade psicológica) da faculdade intelectual sobre o conteúdo empírico que ela recebe e unifica.[897] Se nada no pensamento fosse *a priori* em relação aos dados contingentes, a faculdade receberia seu objeto como uma pura matéria recebe sua forma: o conhecimento seria impossível, segundo a própria teoria de São Tomás e de Caetano e, se ele fosse possível, forneceria tão somente o dado concreto, nunca a necessidade ou a universalidade objetivas.

Visto que a aprioridade nada mais é que a anterioridade racional do objeto formal de uma faculdade sobre seus objetos materiais, a análise do *conceito objetivo* nos revelará, neste último, tantos *a priori* escalonados quantos houve de faculdades a concorrer para sua elaboração na consciência. Vê-se, aliás, diretamente, que a análise de que falamos é de um gênero todo especial: não consiste em dissociar notas objetivas, mas em desmontar a estrutura necessária, seja lógica, seja psicológica, do objeto.

Independentemente do que se queira pensar do valor objetivo do *a priori*, em todo caso, a operação de uma inteligência discursiva — que não contém de antemão, nem formal nem virtualmente, seu objeto material — só poderia ser uma síntese *a priori*, definida como acabamos de fazê-lo.

No entanto, será que se deve recear, de fato, uma incompatibilidade entre a aprioridade sintética do objeto imanente e a objetividade do conhecimento?

Se aprioridade significasse produção subjetiva, instintiva ou arbitrária, *de ideias*, talvez a justificação teórica do valor objetivo delas nos deixasse perplexos: no entanto, o *a priori* designa aqui apenas a espontaneidade do sujeito, na experiência de um dado externo que se oferece a ele: o produto imanente dessa experiência participa a um só tempo das propriedades do sujeito e das do objeto: objeto e sujeito aí são mais que solidários, são complementares; conhecer aquele modificado por este último é conhecer este último afetado por aquele; o *a priori* sintético, justamente por ser sintético, essencialmente relativo a uma matéria extrínseca, revela o objeto, longe de mascará-lo. Lembremo-nos, de resto, que explicamos essa relatividade objetivadora do *a priori* intelectual pela finalidade necessária de um devir assimilador: nesse âmbito metafísico, toda ambiguidade sobre a função do *a priori* revelador do objeto, é, parece-nos, dirimida.

Não vemos, portanto, incompatibilidade alguma entre a ideia, bem compreendida, de uma função sintética *a priori* e a ideia de uma

função objetiva.

Será isso dizer que "admitíamos os juízos sintéticos *a priori* kantianos"? Formulação bem rudimentar e bem imprecisa. Quer-se dizer: do ponto de vista do valor deles? Evidentemente que não, não os admitimos, pois pretendemos demonstrar o valor metafísico de todo objeto de pensamento. Do ponto de vista da estrutura deles, então? Nesse caso, decerto, admitimos a realidade psicológica *de certa espécie* de juízos sintéticos *a priori*, descritos também por Kant — ainda que situássemos, diferentemente desse filósofo, o princípio derradeiro dessa síntese noutro lugar.

O próprio Kant, desde a "Introdução" da *Crítica da razão pura*,[898] separando o objeto da "Analítica transcendental" do objeto da "Dialética transcendental", distingue juízos sintéticos *a priori* suscetíveis de uma justificação objetiva (no sentido de que, não fosse a verdade deles, *todo* objeto de pensamento se tornaria impossível) e juízos sintéticos *a priori* que não podem, segundo ele, apoiar-se em semelhante demonstração.

Os primeiros, na qualidade de juízos implícitos, pertencem à edificação natural e pré-consciente do objeto conceitual imanente, do qual expressam uma necessidade "constitutiva". Tornando-se explícitos, e formulados em proposições, eles poderiam ser designados tanto como analíticos quanto como sintéticos, pois efetuam então, por sujeito e predicado, a análise estrutural dessa síntese apreensiva constituída pelo "objeto na consciência". Os segundos, longe de serem a expressão da estrutura interna, sintética, de um conceito objetivo, *acrescentam* a esse conceito algo que ele não continha previamente de maneira alguma; eles conjugam conceito a conceito, em virtude de uma necessidade subjetiva, de uma "disposição natural" da razão (Kant), mas sem que a verdade dessa síntese se imponha como condição interna de possibilidade de *todo* objeto qualquer no pensamento. Negar os primeiros seria negar a inteligibilidade e cair em contradição; negar aos segundos um valor objetivo não constituiria, segundo Kant, a negação do inteligível, nem, por

conseguinte, uma infração à regra analítica da razão. Os primeiros são, na terminologia kantiana, juízos "determinantes" e "objetivos" do entendimento (juízos matemáticos e físicos): juízos "constitutivos", seja do objeto de experiência, seja da experiência em seu conjunto; os segundos são juízos "reflexivos" e "reguladores ou heurísticos" da razão (juízos metafísicos).[899]

Quando, nas páginas anteriores, na esteira de Aristóteles e de São Tomás, púnhamos uma síntese *a priori* na base de nossos juízos diretos de realidade (juízos apreensivos), só podíamos ter em vista, evidentemente, o primeiro de dois gêneros de sínteses *a priori* distinguidos por Kant: as sínteses operadas durante a fase de assimilação vital, de *fieri* imanente do objeto. E, bem nesse ponto, nossa tese não coincide exatamente com a tese kantiana, como se pôde ver em vários lugares desta obra.

Quanto à segunda espécie de juízos sintéticos *a priori*, em que Kant faz entrar, muito erroneamente, todos os axiomas metafísicos, eis, em poucas palavras, nosso pensamento.

Tão pouco quanto Kant, nós também não admitiríamos, na ordem especulativa, o valor *objetivo* de juízos sintéticos *a priori* em que a ligação sintética do sujeito e do predicado não pudesse ser analiticamente deduzida a partir de uma necessidade objetiva direta. Quanto a essa exigência metodológica, todos estão de acordo.

No entanto, segundo Kant, os axiomas da metafísica propriamente dita (isto é, da ontologia transcendente) não seriam suscetíveis de semelhante dedução: como a unida de sintética deles não tem seu princípio na unidade "constitutiva" necessária do objeto, eles permanecem, portanto, para a razão teórica, desprovidos de valor objetivo. Aqui, evidentemente, nós nos separamos de Kant, visto que nossa refutação de seu agnosticismo crítico consiste em mostrar que a relação com um absoluto transcendente é uma condição implícita e constitutiva de todo conceito objetivo: essa relação é envolvida

logicamente na síntese vital da apreensão; a razão transcendente não se sobrepõe ao entendimento, mas impregna-o, extrapolando-o.

Concluamos. Há análises e análises, assim como há sínteses *a priori* e sínteses *a priori*.

Um conceito pode ser analisado segundo suas notas objetivas, segundo sua compreensão ou seu conteúdo: é a análise no sentido estrito, a análise a que Kant opõe a síntese *a priori*.

No entanto, um conceito objetivo apresenta, além da composição metafísica de sua definição (*sub ratione entis*, *secundum "quod quid est"*), uma composição funcional e estrutural, que ele possui na qualidade de objeto imanente (*sub ratione "cognoscibilis"*, *prout est "cognoscibile in actu"*): composição estrutural, funcional, que se expressa por oposições internas de matéria a forma, de determinado a determinante, e que trai a relação do objeto conceitual com as diferentes faculdades de que ele depende; poder-se-ia dizer também: composição do conceito objetivo segundo a hierarquia dos "objetos formais" que se sobrepõem em sua unidade e constituem para ele um arcabouço universal e necessário — subjetivo ou objetivo conforme considerado, seja por uma face, seja por outra, em alto ou em baixo-relevo.

A essa composição do objeto — composição "transcendental", diria Kant — corresponde uma segunda espécie de análise. Nós a chamamos, no *Caderno* III,[900] de "análise transcendental", embora a expressão não se encontre formalmente na *Crítica*. Essa análise oferece um parentesco muito próximo com a "abstração total" dos escolásticos, quando esta última é levada além de toda diversidade da "materia sensibilis", além de toda diferença, não apenas individual, mas específica e genérica, até as noções transcendentais e ao ser analógico.[901]

Se levarmos em conta essa dupla linha divisória e essa dupla análise possível do objeto pensado, será preciso dizer que todos os nossos

juízos metafísicos válidos são incontestavelmente *analíticos*, seja porque expressam diretamente o produto dessa dupla análise, seja porque resultam de uma elaboração dialética fundamentada nela. Caso se prefira, ao contrário, junto com Kant, restringir a significação da palavra "análise" à dissociação das notas de uma definição objetiva de essência (definição que toma a essência em estado de objeto constituído, mas não recua até as condições transcendentais de objetividade), será preciso dizer então que os juízos fundamentais da metafísica não são analíticos, e que eles são, portanto, *sintéticos a priori*.

Quanto a nós, sacrificaríamos sem remorso tais expressões litigiosas, que nem sequer são tradicionais, e voltaríamos de bom grado, para designar em geral os juízos de evidência racional, à antiga notação escolástica: "propositiones *per se notae*, sive *quoad se*, sive etiam *quoad nos*". Essa notação oferece a dupla vantagem, por um lado, de nada prejulgar indevidamente, e, por outro, de cobrir sem ambiguidade possível todo o âmbito do *a priori* objetivo.

§4 — Necessidade subjetiva ou necessidade objetiva?

Uma vez posto o "Preâmbulo crítico" pelo qual se abria o livro II, toda demonstração epistemológica se desenvolveu *num âmbito metafísico*. Com efeito, uma vez estabelecido que os conteúdos de afirmação possuem sempre algum valor de realidade, algum elo com o real ontológico, o único problema que subsistiria seria especificar esse valor e discernir esse elo.

Na perspectiva do realismo metafísico, o problema poderia ser abordado sob dois ângulos distintos.

Visto que todo conteúdo de afirmação é necessariamente vinculado, de uma maneira ou de outra, ao absoluto ontológico, parecia indicado

buscar constituir primeiro, sem continuar a tratar do conhecimento como tal, um sistema coerente do *ser*, e demonstrar que semelhante sistema só pode ser único. Isso é, em epistemologia, a via objetiva direta, a que se confunde inteiramente com a construção metafísica. Ela constitui não tanto uma "crítica do conhecimento", mas principalmente uma "crítica dos objetos conhecidos". De resto, uma crítica desse gênero, a menos que deixasse deliberadamente fora de questão o objeto reflexivo, deve encontrar cedo ou tarde — e ligar ao sistema do ser — o próprio sujeito cognoscente: desde esse momento, uma teoria metafísica do conhecimento se enxerta na ontologia do objeto.

Uma segunda maneira de proceder (sempre sob a perspectiva realista geral) teria sido considerar diretamente as funções cognitivas, em seu jogo espontâneo, e determinar, por aplicação dos axiomas analíticos gerais da metafísica, as condições subjetivas e objetivas que o jogo real dessas funções pressupõe. Esse procedimento já não é uma triagem dos objetos conhecidos, mas uma interpretação lógica dos próprios processos cognitivos, considerados em suas relações ontológicas necessárias.

Nós associamos, e até entremeamos, ao longo de nossa investigação, o primeiro e o segundo gênero de demonstração epistemológica, não apenas porque São Tomás não os separa, mas também porque eles não são totalmente separáveis. Com efeito, o segundo procedimento se apoia forçosamente na objetividade das grandes divisões do ser, assim como o primeiro procedimento tinha de consumar-se — sob pena de permanecer incompleto e impotente — numa metafísica do próprio conhecimento.

A diferença entre os dois métodos é, portanto, acidental, e consiste principalmente num deslocamento do ângulo de ataque. Digamos de imediato que uma epistemologia, assim incorporada à metafísica, parece-nos a mais ampla, a mais incontestável e a menos artificial. No entanto, não esqueçamos que ela depende, em sua origem, seja da

posição dogmática do realismo fundamental, seja da exatidão de um "Preâmbulo crítico" que mostre a necessidade desse realismo.

Encontraríamos, nos diversos capítulos deste livro II, os elementos de uma terceira demonstração epistemológica, mais direta, porém mais restrita, também essencialmente metafísica, mas já vizinha do raciocínio estritamente transcendental que tentaremos mais adiante.

Suas linhas principais já estão claramente traçadas neste texto citado com frequência, em que São Tomás assinala casualmente as etapas de uma justificação racional de nossos conhecimentos objetivos:

> In intellectu enim [veritas] est sicut consequens actum intellectus, et sicut *cognita* per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; *cognoscitur* autem ab intellectu secundum quod intellectus *reflectitur supra actum suum*, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed *secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem*: quod quidem cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur *natura principii activi*, quod est ipse intellectus, in cujus natura est *ut rebus conformetur*; unde, secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur.[902]

Assim, portanto, a inteligência, para tomar consciência, reflexivamente, da verdade, já implicitamente possuída, de seu conteúdo objetivo,[903] deve encontrar em seu ato direto uma "proportio ad rem", uma referência à realidade em si; constatação esta que, por sua vez, pressupõe conhecida a natureza, a finalidade interna desse ato particular. E a natureza do ato realizado só pode se revelar na natureza do princípio ativo de que ele emana, isto é, na natureza ou na finalidade interna da própria inteligência, "feita para assimilar as coisas": "Ut rebus conformetur".

O valor objetivo do conhecimento seria, portanto, segundo São Tomás, formalmente manifestado ao sujeito por análise *de suas*

próprias exigências a priori, implicadas num dado atual, isto é, no fundo, pelas exigências objetivas da *afirmação* necessária.

Pode-se perguntar se essa "evidência de verdade", já *exercida* e *sentida* no conhecimento direto, mas imposta depois à adesão *explícita* do sujeito pela reflexão racional sobre si, é portadora da garantia de uma necessidade *subjetiva* ou de uma necessidade *objetiva*.

Para quem houvesse conquistado o direito de pressupor uma metafísica da finalidade, a conclusão assumiria desde o início um valor objetivo. E esse é, acreditamos, o ponto de vista que corresponde ao sentido literal da passagem de São Tomás.[904] No entanto, se quisermos considerar o raciocínio em si mesmo, fora de toda pressuposição metafísica, o que ele prova rigorosamente, não quanto à crença necessária do sujeito cognoscente, mas *quanto ao objeto comum*? Já é algo singular que semelhante pergunta *seja passível* de formulação: de fato — dir-se-ia de bom grado —, será que a simples análise reflexiva do ato cognitivo poderia revelar algo além de exigências subjetivas? Ora, nós buscamos, em epistemologia, uma conclusão objetivamente justificada diante da razão teórica; nossa demonstração deveria participar, portanto, da própria necessidade do princípio de contradição — caso contrário ela não seria objetiva — sem ser, todavia, puramente analítica, visto que, no caso presente, a mera análise permanece impotente. Encontramo-nos, portanto, diante de um tipo muito especial de demonstração objetiva. Um momento de exame dará ensejo a aproximações instrutivas.

Observemos primeiramente isto: O texto de São Tomás não nos propõe uma demonstração da "verdade" em teoria, mas a justificação racional que *um sujeito cognoscente* (qualquer, aliás) pode proporcionar-se do valor objetivo de *seu* saber. Nessas condições determinadas, o raciocínio, feito *a subjecto et in subjecto*, torna-se analítico, mediante uma premissa menor, que São Tomás não expressa nas linhas citadas, embora ela seja familiar a seu pensamento. Depreendamos esse subentendido.

Rigorosamente, o sujeito que empreende a crítica de seu próprio pensamento ainda poderia esquivar-se, sem contradição *lógica*, de uma exigência subjetiva, secundária e parcial, desse pensamento, contanto que o próprio ato de recusa ou de abstenção não dependesse das condições que impõem essa necessidade limitada. Esse seria o caso de uma necessidade subjetiva relacionada apenas à afirmação de uma categoria de objetos. No entanto, quando a necessidade subjetiva é absolutamente *primitiva e universal*, quando ela se estende a *todo* pensamento objetivo, torna-se impossível, para a faculdade intelectual, negar essa necessidade ou duvidar dela, sem ainda assim afirmá-la no implícito lógico do próprio ato de dúvida ou de negação. Se, portanto, a condição fundamental de uma atitude *qualquer* da inteligência (*in subjecto indeterminato*) reside verdadeiramente na referência objetiva absoluta — "ad rem" — segundo uma coincidência formal — "ut rebus conformetur" —, essa referência objetiva geral constituirá uma condição de possibilidade da atitude dubitativa ou negadora (sempre redutível a uma afirmação) tanto quanto da atitude diretamente afirmativa. Negar o objeto, ou duvidar dele, manifestaria no sujeito uma incoerência flagrante, um fracasso no primeiro princípio.

Que se possa ou não demonstrar a impossibilidade *em si* da proposição: "não existe verdade objetiva", o garantido é que *sujeito algum* poderia proferi-la sem contradizer-se. A necessidade objetiva, envolvida nas exigências universais da afirmação, difere, portanto, de uma imposição subjetiva cegamente sofrida: ela é um "fato necessário" que, embora não traga consigo sua demonstração "propter quid", permite, todavia, que sua necessidade seja controlada pela pedra de toque do princípio analítico.

Contudo, reconheçamo-lo, a contradição lógica invocada aqui como punição de toda infidelidade às exigências absolutas da afirmação não é diretamente uma contradição formal entre termos conceituais (*contradictio in terminis*), mas uma contradição entre o *implícito* e o *explícito* de um juízo. Aliás, uma simples contradição lógica "in terminis", independentemente de toda posição, afirmação ou pressuposição mais ou menos oculta, não poderia, por ricochete,

fornecer-nos o real (possível ou atual): querer demonstrar a necessidade absoluta do ser por pura e exclusiva análise de conceitos — mesmo pela desagregação lógica da ideia de nada — é cometer o erro característico do argumento ontológico ou do postulado racionalista cartesiano.[905]

É verdade que a reflexão, forçando o implícito a explicitar-se, permitirá que o sujeito cognoscente confronte depois, no mesmo plano, os dois termos opostos e repare na incompatibilidade flagrante. No entanto, assim, qual é exatamente a contradição que se manifestará e, correlativamente, qual é a evidência que se imporá? A pergunta não é desprovida de importância, pois é justamente nesse plano da reflexão, e não no das evidências espontâneas, que a *Crítica* atua.

Voltemos ao pretenso juízo: "não existe verdade". Se esse juízo, ao afirmar implicitamente a verdade que ele nega, destrói-se a si mesmo, é preciso, dizíamos, que seu contraditório seja verdadeiro: "Existe verdade lógica" —, contanto ao menos que a alternativa "verdade ou não verdade" tenha um sentido possível. Será que, na proposição "veritas est" (estando bem entendido que "est" aí significa, não a representação da existência, mas a afirmação da existência), o que nos é diretamente evidente é a relação intrínseca e direta de seus termos: *veritas*, *est*? Mas quem não vê que cometeríamos assim o paralogismo ontológico, ao pretender discernir, no simples conceito de "verdade", a afirmação absoluta da existência? E, no entanto, essa proposição: "veritas est" não deixa de ser evidente: "veritatem esse, in communi, est per se notum", diz São Tomás.[906] Em que sentido? Para ver diretamente o elo objetivo entre *veritas* e *esse*, seria preciso ser Deus, ter uma intuição essencial tanto da inteligência como do ser. Por isso, o que a faculdade discursiva vê claramente não é o elo em si mesmo, mas *que esse elo deve ser afirmado sob pena de contradição*; nossa evidência não é a evidência essencial de *algo*, mas a evidência lógica do *juízo* em que algo se expressa.

Esse caráter indireto da evidência vale, aliás, para todo objeto propriamente metafísico. Nada fazemos aqui senão transcrever São

Tomás e seus comentadores clássicos. No âmbito empírico (sensível), dizem eles, nosso conhecimento alcança, por via direta, a atualidade concreta dos objetos materiais; no âmbito metempírico, a realidade ontológica já não é, para nós, um *fato* evidente, mas uma *necessidade* concluída. O Ferrarense assinala essa distinção a propósito do enunciado "Deus est":[907] pode-se conhecer a realidade de algo segundo a própria atualidade do *esse* desse algo ("Socrates est") ou, antes, apenas pela verdade da enunciação emitida sobre esse algo, ou, como diz São Tomás, segundo o "esse quod significat compositionem intellectus".[908]

Essa segunda maneira, indireta, de conhecer o *esse* abre diante de nossas inteligências discursivas a única via de acesso à realidade, não apenas de Deus, mas dos objetos metafísicos em geral (ou objetos metempíricos, ou atributos metempíricos dos objetos sensíveis). A evidência desses objetos, tanto sob o aspecto da existência atual como sob o aspecto da existência possível (possibilidade real), revela-se a nós apenas na evidente necessidade de afirmá-los no interior de um juízo, "per compositionem intellectus", isto é, em última instância, na impossibilidade de assumir uma atitude objetiva logicamente coerente fora dessa afirmação.

Será motivo de espanto que nossos conhecimentos metafísicos — que são conhecimentos reflexivos — não comportem outra evidência objetiva senão a necessidade lógica evidente *de afirmar* o objeto metempírico? Que a demonstração metafísica, tomada integralmente, quando se faz o caminho de volta até seus princípios, seja sempre *indireta*, e nunca *totalmente* apodíctica, isto é, nunca analiticamente desenvolvida a partir de uma intuição essencial?

Temos perfeitamente consciência de tocar aí a pedra angular do realismo crítico (realismo aristotélico da essência e da existência), na medida em que este se distingue de todo ontologismo platônico. No entanto, podemos proceder tanto mais seguramente pelo fato de a doutrina por nós desenvolvida provir em linha direta do Estagirita e ter sido retomada, com inteira clareza, por São Tomás, em seu

Comentário sobre a metafísica de Aristóteles. Toda demonstração metafísica, ensinam eles, relaciona as proposições particulares que queremos demonstrar à necessidade de *primeiros princípios*: por exemplo, antes de tudo, o princípio de contradição (e, poderíamos acrescentar, todos os princípios transcendentais de unidade, de verdade, de finalidade, cuja evidência é aquela mesma do princípio do ser). Por isso, a demonstração metafísica valerá, nem mais nem menos, tanto quanto valem esses primeiros princípios: "Demonstrationis principia [...] sunt communes conceptiones omnium, ex quibus procedunt omnes demonstrationes".[909] Qual o valor deles?

Decerto, a evidência objetiva deles deve ser direta e natural para o espírito: "Talis cognitio principiorum inest nobis a natura".[910] Ela comanda todo o nosso conhecimento — direto e reflexivo: os primeiros princípios "demonstram", mas não são "demonstrados". Nada impede — visto ser preciso evitar o dialelo — que nos atenhamos a isso como a uma luz primitiva, inevitável, porém misteriosa em sua essência, e cuja fonte nos escapa. Evidência primordial, não, todavia, intuição ontológica, pois isso é ainda a evidência de uma relação de termos, de uma síntese.[911]

Será que o metafísico pode, no entanto, justificar até certo ponto, diante da razão reflexiva, a necessidade objetiva, universal e metempírica dos primeiros princípios? É o que ele tentará, proveitosamente, seja para resolver a "dúvida metódica" a que nos referimos na seção I deste livro II, seja para acusar de erro os sofistas. Que ele não imagine, evidentemente, uma demonstração desses princípios considerados em si mesmos: [Τούτων] άπλώς μέν ούκ έστιν άπόδειξις. O que ele pode fazer é refutar vitoriosamente *in individuo* toda veleidade de contestá-los: πρός τόνδε δ′έστιν [άπόδειξις].[912] Ele construirá uma espécie de prova *ad hominem*, por redução ao absurdo: "Philosophus non considerat hujusmodi principia tanquam *faciens ea scire*, definiendo vel absolute demonstrando [i. e. "ostensive"]; sed solum *elenchice*, id est contradicendo disputative negantibus ea [i. e. "deducendo ad impossibile"].[913]

A que propósito vem, em filosofia especulativa, essa prova indireta, *in subjecto*? Sua importância é extrema, e o raciocínio "ad hominem" aí se eleva ao nível de uma demonstração, quando o "homo" em questão é, nem mais nem menos, toda inteligência discursiva. Aristóteles revela o fundo de seu pensamento no livro III de sua *Metafísica*:[914] "Interimens rationem, sustinet rationem" — ἀναιρών γάρ λόγον, ὑπομένει λόγον.[915] Aquilo cuja evidência o sofista rejeita não é isto ou aquilo, é a própria razão, considerada na lei primordial de afirmação que a encadeia a seu *logos*, a seu "verbo" interno ou externo. Esforço ilusório, essa pretensão do sofista: isso porque o próprio objeto que o detrator dos primeiros princípios nega explicitamente é algo que ele afirma implicitamente; aquilo que ele des trói na forma é por ele restaurado no fundo; e o realismo inextirpável de sua afirmação profunda arruina de antemão o niilismo superficial de seus enunciados.

Na raiz da demonstração metafísica é preciso reconhecer, a sustentar os primeiros princípios na imanência de nosso entendimento, um fator natural: exigência primordial, postulação de natureza, ato transcendental de afirmação (seja qual for o nome com que queiramos chamá-lo) que, sem ser uma intuição das essências, nos impõe, todavia, sob pena de aniquilação lógica, a aplicação categórica das leis formais do ser a todo conteúdo de consciência. Querer subtrair-se a essa necessidade — que os escolásticos identificam com a moção divina que constitui o "ato primordial" de nossa inteligência — seria não apenas infringir um "imperativo" teórico absoluto, mas estabelecer em si a mentira especulativa mais vã, visto que ela só se sustenta desmentindo-se a si mesma nessa mesma ocasião; isso seria perseguir o impossível divórcio entre vida do espírito e locução interna, o *verbum mentale* em que ela se expressa. São Tomás assinala (decerto para tranquilizar os lógicos inquietos por não poderem demonstrar o indemonstrável) que esse divórcio pode muito bem ser proclamado em palavras, ou mesmo imaginado, porém nunca aceito pelo pensamento.

Ao tentar uma demonstração do "verdadeiro" mais desbastada, porém mais direta, do que o era o bloco metafísico tomado em seu conjunto, eis-nos de volta ao preâmbulo crítico de todo o realismo antigo, àquela justificação sumária dos assentimentos absolutos, que sustinham, em sua base, a filosofia primeva de Aristóteles. Insinuávamos outrora[916] que essa justificação preliminar continha a fina essência de um raciocínio transcendental autêntico e condizia, portanto, com as exigências da crítica moderna. Que se julgue se essa aproximação de dois extremos históricos era legítima:

A necessidade de afirmar objetivamente todo conteúdo de consciência segundo os princípios primários do ser se manifestava, na prova *ad hominem* de Aristóteles, pela impossibilidade lógica de qualquer outra atitude senão essa afirmação: com efeito, visto que a natureza do sujeito intelectivo permanece essencialmente afirmadora, mesmo na dúvida ou na negação, a dúvida ou a negação sobre o valor absoluto do ser põe em conflito o que há de *implícito* e o que há de *explícito* no juízo.

Localizemos mais cuidadosamente ainda os termos entre os quais se assinalava a contradição. Será entre o próprio juízo, considerado como realidade psicológica, e o sujeito psicológico considerado como essência real (ou ao menos como potência espiritual, inerente a essa essência)? Evidentemente, não. Todas essas expressões metafísicas designam de fato as realidades em jogo, mas não segundo o aspecto formal que faz surgir, na consciência, o conflito lógico.

Suprimamos, portanto, as qualificações ontológicas que sobrecarregam a terminologia aristotélica e vejamos o que nos resta nas mãos. Nada além disto: por um lado, um conteúdo objetivo de pensamento (juízo negativo ou dubitativo, *in facto esse*), por outro, a própria função judicativa, que confere atualmente a esse conteúdo sua unidade no pensamento e sua significação objetiva (função lógica do juízo, isto é, inevitavelmente, *posição* segundo uma síntese). O sujeito intelectivo intervém no conflito interno apenas como função de julgar, como domínio objetivador sobre o conteúdo (negativo ou dubitativo)

da consciência. Será que ele é, ademais, um sujeito ontológico definido? Talvez, diria um filósofo crítico; no entanto — ele logo acrescentaria — não misturemos os problemas; atenhamo-nos à consideração precisiva da função de julgar, apreendida no momento indivisível em que ela abarca seu conteúdo.

Podemos aceitar provisoriamente essa limitação de ponto de vista. Não é aí, com efeito, nesses limites restritos, que eclode formalmente a contradição de onde tirávamos o argumento? Contradição entre o absoluto da *posição de ser*, ou da *afirmação*, que é o móbil necessário de todo juízo, e o *conteúdo* negativo ou dubitativo que aflora à consciência. Para constatar o conflito, e para tirar daí as consequências lógicas, não tínhamos necessidade de outros elementos além desses. As determinações ontológicas dos termos empregados não diziam respeito à *própria consequência*, isto é, ao encadeamento formal de nosso raciocínio: aí figuravam legitimamente, mas por concomitância, "materialiter"... Ter-nos-ia bastado dizer, para chegar à mesma conclusão: em todo juízo que negue ou ponha em dúvida a verdade como tal, ou o primeiro princípio, ou o ser em geral, a função primordial e absoluta ("transcendental") de afirmação destrói o próprio conteúdo que ela afirma: tais juízos são, portanto, logicamente impossíveis.

Ora, o que acabamos de fazer, ao delimitar mais severamente, por abstração, os termos entre os quais surge, direta e inevitável, a contradição lógica, senão transpor nosso raciocínio, do plano metafísico ao plano transcendental, em que o sujeito só é definido por sua função determinante no objeto? Mais precisamente ainda: nós depreendemos, do raciocínio *ad hominem* de Aristóteles, o tênuo fio de uma *dedução* transcendental, em que a existência contingente do sujeito cessa de figurar, para deixar presente apenas o juízo commo *função* necessitante e o juízo como *conteúdo* necessitado.

Nas filosofias críticas, com efeito, a dedução transcendental de uma condição *a priori* (forma *a priori*, categorias, ou seja lá o que for de metempírico) consiste em demonstrar analiticamente que tal condição

a priori é uma condição de possibilidade de todo objeto na consciência, e que, por conseguinte, o sacrifício dessa condição equivaleria logicamente a negar a própria possibilidade do pensamento objetivo.

Queiram pôr em paralelo com essa dedução crítica seja a "reductio ad absurdum" pela qual Aristóteles reivindica contra os sofistas o valor objetivo dos primeiros princípios, seja, caso se prefira uma demonstração mais desenvolvida, o raciocínio de São Tomás que citávamos anteriormente.[917] Relembramos as grandes linhas desta última prova: o espírito só conhece sua própria verdade — seja por um conhecimento incoativo e ainda implícito, seja por um conhecimento completamente reflexivo e argumentado (esse é o princípio da dedução transcendental) — na medida em que descobre a "proporção" necessária desses atos com a realidade, isto é, na medida em que descobre, nesses mesmos atos (nos objetos em sua qualidade de imanentes), uma exigência natural de referência objetiva (um *a priori* objetivador, uma função transcendental objetiva), exigência fundamentada na lei radical e universal da inteli gência, "in cujus natura est ut rebus conformetur" (traduzamos: fundamentada no "ato transcendental de apercepção" ou no "ato transcendental de julgar, de afirmar"). Um pouco como se disséssemos: eu adquiro um conhecimento *crítico* da verdade de minhas representações quando, por um raciocínio rigoroso, eu as liguei à tendência essencialmente assimiladora (e, por conseguinte, afirmadora) da inteligência, como a uma condição intrínseca de possibilidade de toda representação objetiva absolutamente.

Entre a forma lógica desse raciocínio, reduzido a seus elementos essenciais, e a forma lógica da dedução transcendental, existe, não obstante a diferença de horizonte e de conteúdo material, uma semelhança que bem poderia ser uma identidade.

Se a justificação preliminar do realismo antigo foi verdadeiramente uma "dedução transcendental" anterior à própria existência desse termo, permanecemos fiéis à mais pura tradição realista ao concluir

que a evidência propriamente objetiva, na ordem do conhecimento metafísico, deriva a um só tempo de duas fontes lógicas: de uma necessidade normativa, estritamente *analítica*, e de uma necessidade pura, radical, natural de afirmar, que nos será permitido denominar — visto que a palavra existe — necessidade *transcendental*. A necessidade analítica nos tece uma rede hipotética de alternativas formais: ser ou não-ser; mas é a necessidade transcendental da afirmação que nos impõe a aplicação delas a um conteúdo e, de antemão, resolve-as em favor do real.[918]

Seria supérfluo, acreditamos, insistir aqui na importância extrema que se associa, para a justificação crítica da metafísica, à necessidade transcendental primitiva de que acabamos de falar. Já havíamos estudado essa necessidade, do ponto de vista das filosofias kantiana e pós-kantiana, no *Caderno* IV desta obra; teremos de voltar a isso diretamente no livro III deste *Caderno*.

LIVRO III: A CRÍTICA TOMISTA DO CONHECIMENTO, TRANSPOSTA PARA O MODO "TRANSCENDENTAL"

CAPÍTULO I: Do raciocínio transcendental

O raciocínio transcendental desenvolve-se por inteiro no terreno da *reflexão*.

A reflexão transcendental relaciona um objeto pensado às diferentes determinações *a priori* que o constituem em ato na consciência ou, caso se prefira expressá-lo assim, às diferentes *faculdades* de que ele depende (contanto que as faculdades sejam definidas somente pela própria função que elas exercem no objeto).[919]

O termo formalmente alcançado pela reflexão transcendental, isto é, o "transcendental" puro e simples, nada mais é que o conjunto das condições *a priori* de possibilidade do objeto na consciência, o conjunto das necessidades racionais que explicam esse objeto imanente.

Ora, o objeto, *na consciência*, apresenta dois aspectos: ele é a um só tempo sujeito e objeto, conhecimento de essência e essência conhecida ("cognoscens in actu" e "cognoscibile in actu"). Pode-se encarar o transcendental desses dois pontos de vista: seja como possibilidade subjetiva, seja como possibilidade objetiva do conhecimento.

Como possibilidade subjetiva, o transcendental se confunde, em última instância, com o Eu transcendental, isto é, com o conjunto das condições que comandam logicamente a possibilidade da função intelectual, sendo esta a própria função de atuação inteligível de um conteúdo de consciência.

Como possibilidade objetiva, o transcendental abarca o conjunto das condições que comandam logicamente a aptidão de um conteúdo de consciência para a inteligibilidade atual.

Visto que o objeto de conhecimento só é objeto *para nós* num juízo (num "enunciável"), poder-se-ia dizer também que o transcendental é o conjunto absoluto das condições que comandam *a priori* a possibilidade do juízo, considerado quer como "enunciação", quer como conteúdo de enunciação, ou "enunciável".

A partir daí, que relação existirá entre o transcendental como possibilidade subjetiva e o transcendental como possibilidade objetiva

do objeto imanente, ou do juízo?

A interpretação dessa relação, para falar de modo absoluto, pode ser diversa. Permanece encerrada, todavia, entre um pequeno número de alternativas, dependentes por sua vez da relação que precisa ser reconhecida, conforme acreditamos, entre sujeito e objeto em geral.

Com efeito, ou se supõe que o sujeito (trata-se do sujeito como cognoscente) é totalmente produzido pelo objeto, à maneira de uma resultante singular ou de um epifenômeno; ou, inversamente, que o objeto procede exclusivamente do sujeito; ou, por fim, que o objeto só procede parcialmente do sujeito. Essa divisão lógica, que parece exaustiva e incontestável, torna-se, quando aplicada a nosso conhecimento humano, terrivelmente ambígua.

A primeira hipótese não nos causará embaraço quase algum: ela se exclui por si mesma, ao suprimir a possibilidade de toda consciência. O processo contra o empirismo radical é relativamente fácil.

A segunda hipótese, que faz derivar do Eu transcendental todo o conteúdo da consciência, foi adotada e brilhantemente desenvolvida pelo idealismo pós-kantiano. Mostramos[920] a parcela de verdade e de erro fundamental nessa concepção audaciosa. Por isso mesmo, já fixávamos o destino da terceira hipótese, a de Kant, que não apaga totalmente o dualismo entre sujeito e objeto, mas deixa subsistir, diante do sujeito transcendental, a enigmática coisa em si. Essa terceira hipótese, como a segunda, não é inteiramente falsa. E até, quando se consideram as condições transcendentais *próximas* do objeto, é a terceira hipótese que se impõe, como hipótese inicial, na análise crítica do conhecimento *humano*.

Com efeito, como esta última é "discursiva", estranha a toda intuição intelectual, seu objeto imanente não pode ser por inteiro determinado "transcendentalmente" pelo sujeito,[921] mas depende também de dados estrangeiros coletados por uma sensibilidade. Essa tese de Kant estava

formulada havia séculos, na filosofia aristotélica: o objeto próximo de nossa inteligência é misto, sensitivo-racional.

Situemo-nos, portanto, para começar, diante desse objeto misto, que deriva, em nossa consciência, de duas fontes próximas — uma subjetiva e *a priori*, a outra extrínseca, empírica — e tentemos submetê-lo a uma reflexão transcendental.

O procedimento da reflexão transcendental é de aplicação frequente em filosofia. Todo metafísico se serviu dele mais de uma vez, com um rótulo ou outro. Quando queremos, a partir de objetos singulares (que sempre são, de início, objetos sensíveis), demonstrar certas propriedades ou certas relações, não para *determinado* objeto, nem mesmo para *determinada categoria* de objetos, mas para *todo* objeto qualquer, que fazemos em primeiro lugar senão submeter o conteúdo de nosso entendimento a uma abstração reflexiva e integral da diversidade dos aportes extrínsecos (dados sensíveis), a fim de reter apenas, sob nosso olhar interior, o *universal em ato*, que constitui, em nosso espírito, a *unidade pura* desses aportes diversos? Digamos de outro modo: consideramos exclusivamente, por "abstração total", as "determinações *a priori*" impostas aos dados em geral pela própria faculdade cognitiva.[922] Levado até o universal derradeiro, até o objeto como tal, o processo abstrativo se apoia, portanto, numa "reflexão transcendental". E essa decantação do *empírico* em benefício de um *a priori* remanescente é praticável em todo sistema epistemológico que não fosse puro inatismo ou puro empirismo.

Do ponto de vista transcendental, a operação abstrativa que acabamos de descrever se reduz, portanto, a isto: supondo-se um dado empírico qualquer, investigar: primeiro, quais são as determinações metempíricas (*a priori*) requeridas para que esse dado qualquer se objetive em certa consciência (isto é, em linguagem escolástica: torne-se um "inteligível em ato", revelador de um "inteligível em potência"); segundo, que propriedades lógicas são fornecidas ao objeto pelas determinações *a priori* que o constituem (que o põem "em ato") na consciência.

Ou, simplesmente, em termos menos técnicos: O que a *natureza* da faculdade cognoscente permite prever sobre a estrutura e o valor significativo de toda representação que aí poderá se formar? Algo, seguramente, ao menos se uma faculdade cognoscente não for uma pura "matéria prima", mas encontrar os dados segundo a exigência pré-definida de um "objeto formal".[923] Posto o problema, ainda que ele não seja a totalidade do problema do conhecimento, o que ele contém é legítimo em si, e se compreende com facilidade.

A dificuldade começa com uma interpretação mais avançada do transcendental.

Acabamos de defini-lo negativamente, como *metempírico* ou *a priori*, por oposição a *empírico* ou *dado*. O transcendental assume, portanto, em relação ao conteúdo contingente da consciência, o papel de um complemento permanente, universal, necessário, condicionante e não condicionado. Como tais propriedades devem ser compreendidas? Como simples obliteração gradual das características particulares do objeto, características sucessivamente mascaradas, em nosso pensamento, pela sobreposição de "universais" cada vez mais vazios em termos de "compreensão" mais carregada? Ou, antes, ainda que continuando a ser, decerto, sobreposições formais e graus de universalidade, será que tais propriedades trans cendentais devem ser concebidas como necessariamente enxertadas num dinamismo fundamental, num devir ativo ou num "dever-ser"? Em última instância, será que elas devem ser concebidas exclusivamente no plano da *forma*, ou antes inseridas abertamente, segundo a própria função transcendental delas, *na linha do ato e da potência?*

Não obstante expressões descritivas e dinâmicas, Kant se confinou severamente, para estabelecer suas conclusões críticas, no interior de um ponto de vista transcendental *formal*. Já Fichte e seus sucessores estimaram que a função transcendental, exigida pela crítica do objeto, deixa de responder a seu papel necessário, se não repousa primitivamente numa exigência de ordem dinâmica, uma espécie de "vontade de natureza", não redutível a encaixes formais.

Dissemos, no *Caderno* IV, e relembramos no livro I deste *Caderno* V, por que nos parece que Fichte, aqui, quanto ao essencial, prevalece sobre Kant. Se nossa crítica do método kantiano estiver correta, já teríamos estabelecido nosso direito de unir o aspecto dinâmico ao aspecto formal no problema puramente transcendental do objeto como tal. Vimos em toda parte ao longo do livro II deste *Caderno* o quanto essa reintegração da finalidade ativa ao próprio cerne do conhecimento objetivo é conforme à tradição metafísica do aristotelismo tomista.

Fora de toda presunção extraída da história, há duas maneiras de mostrar uma necessidade dinâmica na base da necessidade transcendental:

1. Pela reflexão, isto é, pela constatação direta, interna, de um "devir" no conhecimento;

2. Por uma verdadeira "dedução transcendental", ao provar analiticamente que um devir imanente, com as condições dinâmicas e formais que ele implica, é a condição de possibilidade, a condição necessária e suficiente, da constituição de um objeto qualquer num pensamento que se expressa em juízos (isto é, num entendimento discursivo).

Por uma ou outra dessas duas vias, Fichte descobriu e identificou o triplo *momento absoluto* que caracteriza a consciência como tal, independentemente de um conteúdo material qualquer; a *posição pura* (Eu puro), a *reflexão pura* (forma pura do Eu puro) e a *síntese pura* da consciência (reintegração da forma pura ao Eu puro).

Evidentemente, um filósofo escolástico evitará reportar esse triplo momento até o interior do Espírito absoluto, Princípio universal (Deus). Mostramos, no *Caderno* IV, em que aplicação inconsciente do princípio racionalista se apoia, em Fichte, o imanentismo panteístico da *Teoria da ciência*. No entanto, se representássemos, mais modestamente, pela tríade lógica — posição, reflexão, síntese —, os

três momentos objetivos virtuais que se encontram associados na própria natureza de *nossa* faculdade intelectiva — digamos mais precisamente, com os escolásticos: no *actus primus* da inteligência discursiva —, teríamos registrado os aspectos transcendentais, opostos e solidários, de todo entendimento humano.

Ao longo dos capítulos anteriores, sobretudo na seção III do livro II, encontramos esses três aspectos sob outros rótulos. A *posição* pura se chamava "apetite natural" ou "finalidade natural" da inteligência, seu *actus primus quoad exercitium*; a *reflexão* pura ou a *forma* pura do pensamento era a especificação *in actu primo* dessa finalidade natural; a *síntese* pura correspondia ao que os escolásticos denominavam poder de operação estritamente imanente ou "consciência *in actu primo*", poder proporcional ao grau de imaterialidade da potência cognitiva. Esse terceiro momento, reunião dos dois outros, designaria, portanto, o poder radical de relacionar a si, opondo a si, o conteúdo de sua operação; ou designaria, no estado virtual, aquela mesma "consciência objetiva" que se encontra esboçada na faculdade sensível, "exercida" no juízo direto, "explicitada" na "reflexão psicológica" (reflexão completa).

Dos três momentos transcendentais, Kant, vítima do preconceito nominalista — que separava irremediavelmente *querer* (no sentido mais amplo) e *saber* —, só manteve os dois últimos.

Com efeito, o método transcendental kantiano só remonta, por demonstração estrita, até o nível da apercepção transcendental, considerada como "unidade pura originária — unidade formal — da consciência", isto é, até o segundo momento de Fichte, a reflexão pura (forma pura). Falávamos anteriormente de um "ato transcendental de julgar"; em Kant, é *a unidade* pura da apercepção que, expressa nas categorias, constitui por si só o ato transcendental superior do juízo, sendo o juízo então definido como simples síntese unificadora. Quanto ao momento inicial da tríade de Fichte, a posição pura, isso é suprido por Kant de outra maneira, por sua teoria da coisa em si, em que ele invoca o misterioso privilégio de absoluto objetivo (e não

apenas de absoluto subjetivo ou transcendental) de que desfruta, em seu espírito ainda dogmatista nesse ponto, toda síntese pura da razão pura.[924]

Retomemos por nossa vez, portanto, sem continuar a estorvar nossa caminhada por uma perpétua comparação com Kant, Fichte ou os sucessores deles, os dois processos de análise e dedução transcendentais de que esses filósofos se serviram. Se pudéssemos conduzir a bom termo nosso raciocínio, a partir dos elementos essenciais aceitos pelo próprio idealismo transcendental, e sem nunca introduzir na cadeia das "consequências" nenhum postulado *dogmático*, nenhuma afirmação *ontológica* sub-reptícia, nossas conclusões — mesmo que francamente metafísicas — não poderiam ser recusadas em nome das exigências fundamentais da crítica moderna.

CAPÍTULO II: Sumário de uma crítica "transcendental" emprestada do aristotelismo tomista

Podemos fazer deste sumário algo muito breve, pois ele quase não conterá elementos novos.

No livro II, nossa preocupação foi antes de tudo reconstituir, ou ao menos interpretar fielmente, o pensamento de São Tomás. Só pudemos combinar essa investigação exegética com a demonstração epistemológica sugerida por ela à custa de muitas repetições de um percurso um pouco sinuoso. Não obstante a nitidez dos enquadramentos gerais, nossa apresentação, entretecida de indícios minúsculos, pertencentes a contextos muito diferentes, deve ter parecido muito emaranhada. E, sobretudo, ela ainda não mostrava claramente em que medida a epistemologia metafísica da escola seria suscetível de uma transposição ao modo "transcendental".

Por isso, julgamos útil concentrar o conjunto da teoria tomista do conhecimento em algumas proposições concisas, agrupadas sistematicamente sob pontos de vista familiares à filosofia moderna. De forma alguma apresentamos esse esboço como um ensaio pessoal de epistemologia. Se tivéssemos a temeridade de escrever, por nossa conta, um tratado crítico de epistemologia, empenhar-nos-íamos — acreditamos — em acionar as mesmas ideias fundamentais, segundo uma ordenança geral muito mais simples. O agrupamento que se seguirá tem sobretudo o objetivo de facilitar a comparação entre o tomismo e as filosofias inspiradas em Kant. Eis por que acreditamos ser preferível não nos libertarmos por completo da seriação dos pontos de vista que nos foi naturalmente proposta pela história dos sistemas retraçada nos *Cadernos* anteriores; não se deve buscar outra

razão para a divisão tripartite deste capítulo: os três parágrafos que vamos ler não representam fases subordinadas de uma prova única, mas três abordagens sucessivas de uma solução, que só é completa e decisiva, do ponto de vista crítico, na terceira tentativa.

Prólogo

1. O *método* de uma crítica do conhecimento é essencialmente reflexivo: consiste em buscar, nas características *imanentes* do conhecimento direto, o indício do *valor* de verdade deste último.

Esse método compreende, portanto, essencialmente: primeiro, uma análise dos dados diretos e necessários da consciência; segundo, a busca de um princípio de valorização, tanto desses dados em sua unidade própria como dos elementos que eles implicam.

2. Os verdadeiros *dados diretos* de nossa consciência, anteriormente a toda análise, são os *objetos*, na qualidade de intelectualmente conhecidos. Tais objetos se apresentam incontestavelmente a nós como "objetos em si", dotados de um valor ontológico; no entanto, visto que o objetivo da crítica é testar o fundamento racional dessa pretensão a uma verdade objetiva, conviremos, segundo a expressão estabelecida, em suspender provisoriamente todo assentimento absoluto à realidade em si dos objetos representados: isso quer dizer que nós nos absteremos de invocar qualquer assentimento desse gênero em apoio a nosso raciocínio crítico, mas que consideraremos os objetos conhecidos como representações objetivas, nem mais nem menos. Isso eles são, e todos reconhecem; é com base nesse dado que, querendo ou não, todos trabalham. Serão eles algo mais? Aqui a evidência pode parecer menos próxima.

A exemplo de Kant, chamemos esse dado direto, porém precisivo, de consciência: *o objeto fenomênico* (*realitas-phaenomenon*).[925] Como o objeto fenomênico, ou fenomenológico, ainda é tão somente o objeto

na medida em que ele afeta a consciência, merece também o nome de *objeto imanente* (ao sujeito).

3. Procederemos, portanto, como segue:

a) Antes de tudo, sem nos pronunciarmos ainda sobre o valor ontológico dos objetos, depreenderemos, por uma *análise* reflexiva, os elementos e as relações que o "objeto como tal" encerra em si. Começaremos agora a perscrutar o valor lógico dos resultados desse inventário.

b) O exame dos elementos analíticos do objeto como tal fará com que concluamos de início pelo valor absoluto do objeto necessário de afirmação, como *postulado prático*. Embora absoluto, esse valor do objeto afirmado ainda é, em seu princípio, somente indireto e subjetivo, fundado na necessidade *a priori* de uma atitude voluntária do sujeito ativo. O kantismo não ultrapassa essa conclusão: a metafísica kantiana dos "postulados" é um dogmatismo moral.

c) Deveremos, portanto, se quisermos nos separar de Kant, estabelecer ademais o valor objetivo absoluto do objeto afirmado, deduzindo a afirmação ontológica ("numênica") como *necessidade teórica* ou *especulativa*. Será preciso mostrar que a necessidade prática e extrínseca de uma "ordem transcendente", concedida por Kant, é ela mesma fundamentada numa necessidade absoluta, que apreende todo objeto imanente pelo íntimo e desde sua constituição na consciência. Ora, uma condição necessária e "constitutiva" de todo objeto imanente participa — como reconhecem os filósofos críticos — do valor teórico necessário dos objetos por ela comandados; de fato, negar essa condição equivaleria a negar o dado primordial de toda crítica: o pensamento em ato. Se, portanto, essa condição implicasse logicamente a afirmação de um objeto transcendente, semelhante afirmação já não implicaria apenas a necessidade prática de um "postulado", mas a necessidade teórica de uma evidência especulativa, ao menos de uma evidência especulativa indireta ("analógica").

Conduzida como acabamos de dizê-lo, nossa demonstração final equivaleria à que Kant teria chamado, se acreditasse em sua executabilidade, de "dedução transcendental" da afirmação ontológica.

§1 — Análise do objeto como tal

1ª PROPOSIÇÃO

Um conteúdo de consciência só se erige em objeto — isto é, só exige o atributo de verdade lógica — no interior do juízo, ou, para sermos mais precisos, na afirmação judicativa. Em outros termos: a apercepção objetiva do objeto é o efeito formal de uma afirmação.

A prova dessa proposição foi feita, segundo São Tomás.[926] Antes da afirmação judicativa, nada, nas representações imanentes ao sujeito cognoscente, expressa ainda uma oposição entitativa à sua própria subjetividade, um "algo", um *ser*. A sensação, a apreensão simples, a síntese passiva de sujeito e predicado, de fato põem em nós determinações, quer sensíveis, quer inteligíveis, mas permanecem impotentes, fora do juízo, para suscitar em nossa consciência clara uma noção objetiva, que possa ser, a nossos olhos, verdadeira ou falsa. Na realidade, nós discernimos o simples conceito e a sensação apenas secundariamente; o objeto restrito dessas operações elementares só se torna perceptível para nós no objeto total do juízo.

2ª PROPOSIÇÃO

Se o objeto como objeto se define, para nós, como produto da afirmação judicativa, segue-se que a faculdade de objetivar extrapola, em nós, a capacidade de representação formal; isso porque nosso poder de afirmar não se restringe aos objetos "representáveis" segundo sua respectiva forma própria.

A prova dessa asserção foi feita longamente em vários lugares por simples análise das relações funcionais intrínsecas do objeto. Por exemplo, no livro II, seção II, cap. 3, §3, mostramos que o efeito próprio da espontaneidade intelectual na edificação imanente do objeto era uma unidade superior à representação direta, superior até a toda a unidade do número. Uma constatação idêntica se impôs a nós, ao compararmos a forma do juízo e a unidade aperceptiva, ou ao analisarmos a forma objetiva do juízo.[927] Por fim, no cap. 1 da seção III, §1,[928] demonstramos expressamente, segundo São Tomás, a seguinte proposição: "O objeto da afirmação não é comensurado ao objeto direto da representação conceitual".

Para especificar a distância entre o objeto *cognoscível* e o objeto diretamente *representável* é necessário analisar muito cuidadosamente o conteúdo da afirmação judicativa. Essa análise ocupou, no livro II, toda a seção II. Retomemos os pontos essenciais.

3ª PROPOSIÇÃO

O objeto, como produto da afirmação, abrange necessariamente: primeiro, um dado sensível; segundo, uma síntese concretiva (estática e categorial); terceiro, uma síntese objetiva (dinâmica e transcategorial).

A prova dessa proposição é inteiramente fundamentada na *análise do juízo*.

1. A primeira parte da proposição foi objeto do livro II, seção II, cap. 2.

Aí mostramos que os dois termos (sujeito e predicado) a que o juízo confere uma unidade objetiva são constituídos, cada qual, por uma diversidade inicial, irredutível a toda lei *a priori* da consciência. Relativamente à faculdade cognoscente, definida precisamente (na terminologia crítica) por essas leis ou condições *a priori*, a diversidade

inicial é, portanto, um aporte estrangeiro, recebido extrinsecamente, em outras palavras: uma *matéria sensível*.

Ao examinar de mais perto, no objeto consciente, a operação da faculdade receptiva (sensibilidade), nós aí discernimos, com São Tomás, e também com Kant, *condições gerais*, que se impõem diretamente ao dado sensível e aderem a ele, por assim dizer, em representações sintéticas: referimo-nos às "formas *a priori*" de *espaço* e *tempo* ou, mais exatamente, segundo São Tomás, às condições *a priori* da "quantidade", que se revela a um só tempo como extensão e como movimento (sendo o tempo apenas a quantificação do movimento).

Sem matéria sensível e sem intuição quantitativa dessa matéria, o juízo e, por conseguinte, a constituição de objetos, nos é impossível, por falta de conteúdo determinado. Note-se que essa conclusão não contradiz a proposição 2; afirmar a presença necessária de uma matéria sensível no juízo objetivador não acarreta que o objeto como tal seja comensurado à representação sensível. No máximo surge aqui um problema, que, depois, deverá receber sua solução.

2. A segunda parte da proposição foi constatada por análise direta, e até demonstrada.[929] Essa mesma demonstração pressupunha o estudo feito anteriormente[930] da abstração intelectual. Relembraremos aqui apenas suas grandes linhas.

O dado extrínseco (sensível), que se tornou imanente ao sujeito, não pode, evidentemente, achar-se aí *realizado* segundo um "em si" estranho ao sujeito. Por outro lado, não pode ser *objetivado*, isto é, oposto ao sujeito exceto por referência a um "em si" distinto da subjetividade cognoscente. O dado sensível não entra, portanto, na consciência propriamente objetiva, nem como forma física do sujeito em si (pois então seria subjetivo), nem como forma subsistente em si mesma (pois então ele já não seria um dado sensível, relativo), nem diretamente como forma atual *de uma* "coisa em si" externa (pois isso seria uma intuição metafísica do individual), mas apenas como forma

abstrata, com potencial para ser relacionada a um "em si", isto é, como forma *universal* (negativamente universal).

Digamos a mesma coisa em termos rigorosamente "escolásticos": a forma sensível (extrinsecamente recebida pelo sujeito cognoscente) só pode se tornar um conceito objetivo do entendimento com duas condições: primeiramente, ser desprendido (como representação) de todo elo atual com um *suppositum* particular; em segundo lugar, permanecer ainda assim implicado numa relação puramente potencial com um *suppositum* indeterminado. A reunião dessas duas características faz da representação um *conceito universal*.

Mas isso não é tudo: o conceito universal, para ser objetivado numa afirmação, isto é, associado direta ou indiretamente à ordem real,[931] deve primeiro sair da indeterminação em relação à nossa consciência e reencontrar implícita ou explicitamente, direta ou indiretamente, um *suppositum*. Essa restituição, em forma abstrata, de um *suppositum* ou de um "em si" definido se expressa, em todo juízo, pela unidade sintética de um sujeito (que faz as vezes de *suppositum*) e de um predicado (que faz as vezes de *forma abstrata*). Pode-se dizer, portanto, de maneira geral, que a "síntese concretiva", unidade de forma e de *suppositum*, é uma condição necessária da representação objetiva no juízo.

É preciso observar que a relação de concreção, considerada em seu tipo geral, é precisamente a relação de uma forma especificadora qualquer com a unidade radical e indefinida do *número*, isto é, em última instância, a relação de uma forma em geral com aquela subjetividade primitiva e homogênea ("primum subjectum"), que os escolásticos chamam a "matéria" (prima). Nada de surpreendente, de resto, em que a objetivação da forma abstrata implique sempre uma relação com a quantidade concreta e com a matéria: isso porque mostramos, nos lugares mencionados anteriormente, como a necessidade de uma síntese concretiva resultava da dependência extrínseca em que nossa faculdade intelectual se encontra em relação a

uma sensibilidade *material e quantitativa*, única fornecedora do conteúdo diverso de nosso pensamento.

A síntese concretiva, traduzida pela oposição complementar dos dois termos do juízo, ainda não nos dá *o objeto* como objeto. Ela é essencialmente a síntese do *elemento representativo* do conceito. Ela erige apenas o desenho fenomênico, fornecido pelo dado sensível, numa unidade abstrata de número, isto é, numa unidade específica, representada segundo sua relação distributiva aos *supposita* em que ela se particulariza ou, em outros termos, representada como tendo de ser "contraída" em unidades concretas de número.

Se a síntese concretiva bastasse para constituir, na consciência, o objeto *como tal*, o tipo universal de todo objeto, absolutamente, seria a união de um *suppositum* e de uma forma, em outras palavras, a unidade quantitativa, a "entidade", o *ens principium numeri*, *o ens commune e univocum*. Nós sublinhamos anteriormente as graves consequências que esse ponto de vista acarretaria logicamente, se fosse levado até o fim: segundo nosso entendimento, quer o agnosticismo à maneira kantiana, quer, quando se opta "dogmaticamente" pelo ontologismo, o panteísmo imanente à maneira de Spinoza.

No entanto, a síntese concretiva não é — nem pode ser — a unidade suprema do juízo. A afirmação relaciona o dado a uma unidade objetiva que ultrapassa infinitamente em alcance a unidade de número: a "síntese concretiva" da representação, coalizão de forma e matéria, se conjuga com uma "síntese objetiva" no *ser como tal*.

3. A "síntese objetiva", efetuada em todo juízo, foi analisada anteriormente.[932]

Essa síntese, de uma natureza particular, é idêntica à *afirmação*. Bem se expressa pelo juízo elementar, implícito em toda parte: *Isso é*.

Poder-se-ia distinguir aí — muito superficialmente, é verdade — dois aspectos, um formal, o outro, dinâmico:

a) Primeiramente, o aspecto de uma síntese especulativa, que consistiria na introdução dos dados conceituais sob a "forma" do ser transcendental ou analógico, isto é, sob a forma de uma unidade que, longe de ser homogênea ou unívoca, abrange essencialmente uma relação de total subordinação entre termos inferiores limitados e um termo superior ilimitado.

Essa unidade analógica do ser transcendental, embora sempre se apoie, segundo nosso entendimento, numa representação abstrata na quantidade (nesse aspecto, ela corresponde à categoria kantiana do "real"), expressa, todavia, uma função lógica infinitamente mais ampla que a unidade quantitativa; a pura forma de ser, com efeito, repele não apenas a limitação quantitativa, mas absolutamente toda limitação: isso porque o *ser como tal* não tem outro limite além do nada ou da negação pura. A síntese elementar "isso é" acaba, portanto, de unificar o dado, relacionando-o a uma unidade ilimitada, absoluta e incondicional; isso só é possível pela subordinação intrínseca ou "analogia" na linha do ser, no sentido técnico que a palavra "analogia" assume entre os tomistas.[933]

Ora, o termo superior dessa analogia, o *Ser absoluto*, não tem, em nossa consciência, "representação" formal própria. A imposição ao dado de uma relação com o Ser absoluto não pode realizar-se, portanto, por intermédio de um conceito pré-formado desse Ser absoluto. Por isso, o que, na imanência de nossa consciência, ocupa o lugar do Ser absoluto deve ser, primeiro, puramente implícito em nosso pensamento objetivo, isto é, residir na *finalidade dinâmica*, pré-consciente, de nossa inteligência: o Absoluto só é representado em nós "tendencialmente" ou, mais exatamente, como implicação lógica no interior de uma tendência exercida.

Para que a "síntese objetiva", efetuada no juízo, possa ser realmente uma síntese formal dos termos do juízo na unidade do ser analógico, é preciso, portanto, que ela seja primeiro uma síntese dinâmica, uma relação vivida desses mesmos termos no movimento íntimo que impele nossa inteligência para o Ser absoluto, seu fim derradeiro. Na

falta de uma "representação" propriamente dita desse Ser transcendente, a própria tendência de nossa atividade intelectual o designa, para além de toda forma finita, sem indeterminação alguma: e, assim, a relação analógica é "exercida" (*exercetur*) em nós, antes de tornar-se consciente para nós pela reflexão dialética.

b) Essa circunstância nos dá a razão de um segundo aspecto da "síntese objetiva", aspecto esse que, de outro modo, permaneceria totalmente inexplicado. A síntese objetiva, expressa na afirmação, é uma *aceitação* e uma *posição* de ser, não apenas uma representação complexa, um "fenômeno" superior, refletindo-se numa subjetividade passiva. Ao dizer "isso é", eu experimento e reconheço "isso" como algo de *exigível*, algo em relação a que eu tenho vantagem, e que erijo em termo eventual de ação, em meio objetivo para meu fim derradeiro; em suma, experimento e reconheço "isso", globalmente, como *valor*.

NB: Basta-nos, nessa proposição 3, haver estabelecido, por reflexão, o pertencimento necessário de uma síntese absoluta ao processo de objetivação. Pudemos entrever desde já o porquê e o como dessa necessidade: no entanto, não insistimos nisso, pois temos de voltar a esse ponto na "dedução transcendental da afirmação ontológica", que será proposta mais adiante (§3).

4ª PROPOSIÇÃO

As condições constitutivas do objeto, reveladas pela reflexão e pela análise (3ª proposição), acarretam logicamente o reconhecimento de certo número de pressupostos, relativos à natureza da subjetividade cognoscente e do objeto conhecido; são eles:

1. A relatividade do dado sensível e o caráter quantitativo da faculdade receptora desse dado;

2. Na própria faculdade da síntese concretiva, a ausência de toda determinação quantitativa interna (imaterialidade), mas ao mesmo

tempo a dependência extrínseca de uma condição quantitativa ou material;

*3. Na síntese objetiva (*ou afirmação*), a posição absoluta da relação de analogia, isto é, em ordem de razão: primeiramente, a posição (*implícita*) absoluta do Ser infinito, como termo superior, único e necessário, de toda relação de analogia; e segundo, a posição absoluta do dado, ou do conteúdo da representação, como termo inferior, múltiplo e contingente, da relação de analogia: em outros termos, a existência necessária de Deus e a essencial contingência das coisas diretamente representadas.*

Prova: Essa proposição é um corolário da anterior, de que ela deriva por simples análise lógica. Encontraremos a dedução desenvolvida nos próprios lugares em que foi efetuada,[934] a análise do conceito e do juízo. Acrescentaremos aqui apenas breves observações sobre cada um dos três pontos propostos.

1. A relatividade do dado sensível decorre analiticamente da função de "matéria", ou de conteúdo irredutível, que ele assume na atividade cognoscente. Nem produzido pelo sujeito, nem inato ao sujeito, esse dado material só pode ser a própria intersecção do sujeito com algo que se opõe a ele como "outro", distinto dele. Essa coincidência formal direta do sujeito e do "outro" define o *fenômeno* literalmente, o elemento puramente relativo do conhecimento. Acrescentamos que a recepção do dado se faz (a experiência interna dá testemunho disso) segundo a "quantidade concreta", e até que a correlação entre uma faculdade receptiva externa e seu objeto só é possível segundo a materialidade deles e a quantidade comum entre eles.

A presença de um dado sensível no objeto implicaria, portanto, como pressuposto próximo, a relação de uma faculdade quantitativa do sujeito com um "mundo exterior" (no sentido mais amplo) — com um "exterius immutativum" — similarmente quantitativo. Não insistimos nessa conclusão, que não deve intervir em nosso raciocínio crítico.

2. A faculdade espontânea, que opera a "síntese concretiva", efetua a um só tempo uma *abstração* que elimina dos dados sensíveis a materialidade concreta e uma *síntese* que reagrupa a diversidade qualitativa dos dados sob a unidade do número.

Se essa faculdade fosse submetida, como a faculdade sensível, a determinações *internas* quantitativas e materiais, ela seria radicalmente incapaz de abstrair o que quer que seja da matéria.

Em contrapartida, se essa faculdade não tivesse dependência *alguma* da matéria, não poderia, ao investir[935] o dado qualitativo, comunicar-lhe a forma do "número".

A faculdade de síntese concretiva — chamemo-la entendimento abstrativo — é, portanto, *intrinsecamente* imaterial e *extrinsecamente* dependente da matéria.

Levado mais adiante, o raciocínio que esboçamos conduziria à tese tomista do intelecto agente, que implica, por sua vez, a tese metafísica da união substancial da alma intelectiva e do corpo.

3. Os pressupostos lógicos da "síntese objetiva" são diretamente evidentes. Com efeito, se só efetuamos verdadeiramente essa síntese *por* introdução do dado numa relação de analogia, não poderíamos postular o objeto finito — qualquer que seja — sem postular por isso mesmo, implicitamente, os dois termos da relação que o constitui em objeto, isto é, o Ser absoluto de um lado e, de outro, o próprio dado como relação entitativa com o Ser absoluto: "Ens *per se* et ens *per participationem*", segundo a formulação escolástica.[936]

Tais são, para nossa razão analítica, os pressupostos inevitáveis de todo objeto *na qualidade de objeto*. Tanto valerá nossa afirmação explícita do objeto quanto valer nossa afirmação implícita dos pressupostos do objeto.

Abordemos agora o problema do *valor lógico* das afirmações objetivas.

§2 — A realidade numênica, como postulado prático

Demonstraremos primeiramente que a realidade ontológica do objeto é necessariamente afirmada como postulado prático. Poder-se-ia chamar isso de momento — ou de etapa — *voluntarista* da prova crítica do realismo.

Observação preliminar. — Kant professava, do ponto de vista "especulativo", a *realidade* do objeto, mas tão somente na ordem do fenômeno, não na ordem absoluta do número (ordem ontológica). Em contrapartida, admitia a afirmação *absoluta* do objeto numênico como postulado da razão pura prática, isto é, como pressuposto racional do imperativo moral.

Sem dúvida alguma, se partirmos do imperativo moral como de uma posição absoluta, será preciso reconhecer que a afirmação ontológica, com tudo o que ela implica logicamente, se torna uma necessidade inelutável para a razão.[937] Isso porque a ação moral, exigida pelo imperativo categórico, não poderia ser pensada como obrigatória fora da afirmação absoluta de seus postulados teóricos.

Talvez se constate, porém, a realidade — ao menos a realidade indiscutível do ponto de partida kantiano: o *dever* moral. E, a bem dizer, se o dever moral se impõe universalmente como sentimento natural, sua formulação explícita, de que Kant infere os postulados, comporta o risco de ser ignorada; e de fato o foi por um grande número de filósofos, que, nesse aspecto, não acreditaram pecar, nem contra a coerência lógica, nem contra a possibilidade real do pensamento. Enganavam-se; no entanto, ainda era preciso demonstrar peremptoriamente o seu erro.

Por isso, mesmo do ponto de vista da razão prática, nem que seja para evitar certas chicanas, teremos de vincular os postulados a um *a priori* mais fundamental, no homem, do que o *dever de bem agir*; entendemos por isso: a *necessidade primitiva de agir*, isto é, de tomar decisões voluntárias.

A possibilidade dessa distinção entre *necessidade de agir* e *dever de bem agir* se fundamenta por inteiro na imperfeição de nossa natureza intelectual. Se fôssemos "puro pensamento subsistente", a operação livre seria idêntica, em nós, ao ato de ser: seríamos Deus, "cuius operari est esse"; e nossa atividade inteira, até em suas profundezas, teria um valor moral. Na realidade, como inteligências limitadas, "recebemos" a existência, "somos" antes de "agir", e "agimos" na dependência do que "somos": em nós, no sentido estrito, "operari sequitur esse". Haverá, portanto, sempre mesclada à nossa ação livre, como seu acionamento perpetuamente renovado, uma *necessidade de natureza*, expressão de nosso próprio ser, na qualidade de "participado".

Ora, podemos nos recusar, voluntariamente, a reconhecer a obrigação moral. E, decerto, demonstra-se que então estabeleceríamos, em nós, a contradição; mas essa constradição não é tão diretamente evidente a ponto de devermos estar sempre, de saída, intelectualmente convencidos da autoridade do dever, ao passo que seria infinitamente mais difícil — impossível, até — não perceber em nós a inelutável necessidade de agir, que é o princípio dinâmico da própria obrigação moral. Isso porque recusar-se a agir é querer não agir e, portanto, ainda é agir; abster-se de agir é, de uma forma ou de outra, querer abster-se de agir e, portanto, uma vez mais, tomar uma atitude ativa. Só se escapa da ação agindo: a ação nos constrange *absolutamente*.[938] Reco nhece-se aqui, pouco rejuvenescida, a própria argumentação de Aristóteles, quando chamava, contra os sofistas, das "palavras" às "ações".

PROPOSIÇÃO ÚNICA

A necessidade a priori *da ação voluntária envolve a necessidade de uma afirmação objetiva absoluta, logicamente anterior a toda ação particular. A existência de uma realidade numênica assume assim o valor de um postulado prático.*

Prova: Toda ação voluntária é a perseguição consciente de um fim. Ora, perseguir um fim é afirmar implicitamente — mas absolutamente — a possibilidade de realizar esse fim, isto é, a *existência* das condições objetivas dessa realidade possível.

Por conseguinte, a necessidade geral de agir, que só poderíamos ignorar contradizendo-nos a nós mesmos, não prescinde da pressuposição — ao menos implítica — das condições absolutas da existência objetiva em geral, isto é, da *realidade ontológica*, campo necessário de nossa ação necessária.

Corolário: A afirmação absoluta do objeto, como tal, carrega a afirmação absoluta de todos os *pressupostos* do objeto, como tal — seres ou relações de seres: Deus, a contingência das coisas e as condições gerais respectivas do sujeito e do objeto.[939]

Observação sobre a passagem da necessidade prática à necessidade teórica do objeto. — A ação voluntária postula, no absoluto, todas as relações especulativas inseparáveis do objeto como tal. É preciso observar que essa "posição absoluta" *sobrevém ao objeto já constituído* no pensamento, ao menos como objeto *fenomênico*, e resulta diretamente, portanto, não da constituição necessária do objeto pensado, mas tão somente da constituição necessária do *sujeito atuante*, que, para "querer", deve lançar o objeto fenomênico na ordem dos fins e tratá-lo como objeto numênico. A necessidade dos postulados é constitutiva da ação, dizia Kant, mas em absoluto constitutiva do objeto teórico. Por isso, essa necessidade, embora estritamente *a priori*, e impondo-nos *absolutamente* "objetos" metafísicos, permanece, no fim das contas, subjetiva.

O que seria necessário para que a necessidade prática e subjetiva dos postulados se tornasse uma *necessidade objetiva e teórica*? Seria preciso que a introdução do objeto no absoluto dos fins, em vez de realizar-se apenas por quereres elícitos, pressupondo o objeto já constituído diante da consciência, se efetuasse na própria gênese do objeto como objeto, na região daquele dinamismo implícito, ainda indiferenciado, em que especulação e ação têm igualmente sua fonte. Nessa hipótese, o absoluto numênico, em vez de investir o objeto por fora, constituí-lo-ia pelo íntimo; e, assim, ignorar o absoluto não seria apenas pôr em xeque toda a *ordem prática* (porque a ação exige o absoluto do objeto), mas, além disso, inverter o fundamento primário de toda a *ordem especulativa*, pela aceitação de uma impossibilidade lógica direta (visto que um objeto não relacionado ao absoluto deixaria de ser um objeto).

Nesse ponto extremo de nossa prova crítica, a suposição de um objeto fenomênico, de modo algum relacionado a um absoluto numênico, revelar-se-ia *impensável*: ficção metodológica, que se desvanece tão logo extraímos seu sentido. A crítica do conhecimento humano não poderia ir mais longe na direção da origem: mais adiante diremos por quê.

Vamos agora tentar um novo esforço para integrar o absoluto ontológico ao objeto teórico do pensamento.

§3 — A realidade numênica, como necessidade especulativa

A prova que vamos esboçar seguirá a linha de cumeada, puramente *transcendental*, que domina os raciocínios metafísicos agrupados anteriormente sob o título de "dedução da afirmação ontológica".[940] Transpomos assim a etapa *intelectualista*, ou *especulativa*, da demonstração crítica do realismo.

O tipo de nossa prova nos é imposto pela conclusão que queremos alcançar: com efeito, trata-se, nada menos, de descobrir a afirmação do *objeto ontológico* (numênico) — e não apenas da "coisa em si" indeterminada — entre as condições intrínsecas de possibilidade de todo objeto imanente de nosso entendimento. O núcleo central da prova reduz-se ao seguinte:

O *objeto imanente* (como objeto fenomenológico) implica essencialmente um conteúdo de representação — que se opõe ao sujeito — no próprio sujeito, sob condições tais que essa oposição na imanência afeta, ao menos implicitamente, a consciência do sujeito.

Ora, num entendimento não intuitivo (discursivo), semelhante conjunto de características só pode pertencer às fases sucessivas de um movimento ativo de assimilação de dados estrangeiros.

No entanto, esse movimento ativo de assimilação realiza as condições necessárias e suficientes de uma afirmação ontológica.

A afirmação ontológica (com a totalidade de seus pressupostos racionais) é, portanto, a condição intrínseca de possibilidade de todo objeto imanente de um entendimento discursivo.

Nosso polissilogismo está em sua devida forma. A premissa maior desenvolve a definição, admitida por todos, do objeto, na medida em que este afeta a consciência ao menos como fenômeno. Resta demonstrar as duas premissas menores.

Essa demonstração será mais bem feita por um raciocínio sintético que registra em sucessão as condições logicamente requeridas para a edificação de um objeto num entendimento discursivo. Esse será o tema único das proposições que vamos escalonar.

Que nossa inteligência não tem intuições objetivas, mas opera apenas a partir de dados empíricos, por edificação sucessiva de conceitos e por reflexão sobre o conhecimento conceitual adquirido, isso é algo que não precisamos estabelecer, visto que, nos termos gerais que nos

bastam aqui, isso é o próprio pressuposto da *Crítica* kantiana.[941] Se postulamos em tese, na primeira proposição, o caráter discursivo de nossa inteligência, não é tanto para demonstrar que ela não é intuitiva, mas para mostrar em que sentido ela é discursiva.

1ª PROPOSIÇÃO

A inteligência humana é discursiva. Com efeito, a reflexão direta sobre nós mesmos, não menos que a análise estrutural do juízo, revelam, em nossa atividade cognitiva, uma progressão dinâmica, um movimento da potência ao ato.

Denominamos *inteligência* a faculdade de conhecer objetos como objetos ("sub ratione entis").

Para falar de modo absoluto, uma inteligência poderia ser: ou essencialmente em ato, como a inteligência divina, pura atualidade; ou, ao menos, de posse primitiva e ininterrupta de um ato conatural, como o seriam, de acordo com a angelologia escolástica, as inteligências finitas intuitivas; ou, por fim, obrigada a passar da potência inicial ao ato perfeito por etapas sucessivas. Neste último caso, a atividade intelectual corresponderia à noção dinâmica de *movimento*.

Antes de fazer uso do vocábulo, bastante ambíguo, *movimento*, ou *mudança*, temos de definir o sentido em que nós o empregaremos.

Movimento pode significar sucessão de estados ou qualidades num substrato ontológico. Essa primeira significação não é passível de ser usada aqui: ela pressuporia estabelecida a substancialidade do sujeito e, portanto, não nos seria concedida por um filósofo crítico.

Quando falamos de um "movimento da potência ao ato", permanecemos confinados ao ponto de vista funcional; buscamos traduzir em relações lógicas o momento indiviso, *o puro elemento de passagem*, marcado pela extensão de uma função preexistente — ou de

um *a priori* funcional — a uma determinação que esse *a priori* não continha de antemão. Ora, o *a priori* funcional (o transcendental kantiano) não é uma pura ausência de determinação: é o lugar natural, a exigência formal de determinações; é, portanto, o que os escolásticos denominam uma *potência passiva*, associada a uma *tendência*. E a própria determinação, para ser subsumida sob o *a priori*, deve, nessa medida, e correlativamente, corresponder à exigência que ela satura; ela é, portanto, em relação a essa exigência, uma aquisição positiva, uma *atuação* ulterior. Chegamos a encontrar aqui, no desenvolvimento ativo de uma faculdade passiva, o jogo cruzado de uma dupla relação funcional de ato e potência, como o haviam sutilmente notado os escolásticos: a faculdade (condição *a priori*) é, em potência, em relação às determinações extrínsecas que lhe sobrevêm, *atuação da faculdade* pelo dado; no entanto, a faculdade não é uma potência amorfa e inerte, é uma potência já especificada, um "ato primário", que domina e extrapola as próprias determinações que o completam: *atuação do dado* pela *faculdade*.

Decerto, um metafísico, diante dessa invasão bilateral da potência pelo ato, em vez de se confinar na consideração precisiva da função "motora" recíproca, aí veria, logo de início, a passividade essencial e a atividade imanente de um verdadeiro sujeito *ontológico*. Não iremos tão longe por ora.

Por outro lado, um filósofo crítico será geralmente tomado por uma instintiva desconfiança diante da noção dinâmica do movimento, concebido não como uma sucessão de formas, mas como a mordedura progressiva do ato sobre a potência; isso porque ele pressente bem que aceitar a função dinâmica do movimento é pôr o dedo na engrenagem da metafísica. E, no entanto, fora das relações gerais de ato e potência, como conceber a função sintética do *a priori* e o valor universalizante do transcendental? Seria preciso reduzir o sujeito cognitivo a uma estrutura inerte de formas, onde enfiaríamos o dado — mas com que direito? O que explicaríamos assim? E será que teríamos desatado todos os laços orgânicos que constituem, aos olhos do próprio Kant, a unidade interna da consciência? Nós relembramos isso no início deste

volume:[942] um sujeito, definido por simples encaixes formais, estudado e dissociado por meio da simples lei analítica do continente e do conteúdo, seria um corpo sem alma, uma capacidade mais ou menos complexa, porém puramente passiva, não um sujeito transcendental, dotado de espontaneidade e que capta os objetos sob o modo da necessidade. Não há sujeito transcendental ou, mais exatamente, função transcendental da consciência sem um *ato transcendental*: posição absoluta de um "dever-ser" ou de uma exigência — chame-se esta última de lógica ou de real, pouco importa.[943]

No entanto, recaímos fatalmente na noção dinâmica de movimento como progresso do ato na potência: um "dever-ser", se é que a palavra mantém um sentido, move-se para o que ele exige; e se ele não possui, virtualmente, o que ele exige ser, ele se move para adquiri-lo de fora e para assimilá-lo a si, em toda a medida em que esse enriquecimento extrínseco lhe é oferecido. Este último caso representa exatamente a condição particular de nosso entendimento *discursivo*, cuja atividade, portanto, é mesmo um movimento, isto é, uma passagem da potência ao ato.

Aliás, não há meio-termo entre um entendimento intuitivo e um entendimento discursivo; e é demasiado evidente, como também o próprio Kant o supõe, que, na ordem intelectual, não somos dotados de intuição. Uma intuição intelectual não padece do erro nem da dúvida relativamente a seu objeto e, portanto, não precisaria de crítica. Ademais, a intuição intelectual não tolera o modo de conhecimento por "juízos", "per compositionem et divisionem"; caso se queira consultar a análise do juízo, que fizemos anteriormente,[944] será possível inclusive ficar convencido que a "compositio aut divisio", isto é, a afirmação por meio de uma síntese concretiva, positiva ou negativa, só é concebível num movimento assimilador, portanto, numa passagem da potência ao ato.

Poderíamos, por fim, para mostrar o caráter dinâmico do "discurso", recorrer não mais à interpretação racional das manifestações objetivas do pensamento, mas diretamente a essa "reflexão psicológica" que nos

revela a nós mesmos e que é — acreditamos, junto com muitos escolásticos — uma verdadeira experiência metafísica. Com efeito, a apercepção mais primitiva que temos de nosso Eu, na reflexão direta sobre os conteúdos de consciência, fornece-o a nós "em exercício", como um devir ativo (ou um movimento) que se propaga através das determinações incessantemente renovadas.[945]

O Sr. Bergson, como todos sabem, evidenciou brilhantemente essa intuição de nosso Eu como lugar de passagem de um dinamismo motor. A "percepção da mudança", não pela sucessão externa das fases da mudança, mas pela tensão interna que orienta e mede a mesma, não poderia em lugar algum ser mais evidente do que na reflexão da inteligência sobre seus atos.

Nosso desígnio se especifica, portanto. Seria preciso deduzir, a partir de uma inteligência não intuitiva, isto é, (num sentido puramente funcional) que se move da potência ao ato,[946] as condições necessárias e suficientes da constituição de um objeto da consciência.

2ª PROPOSIÇÃO

Todo movimento tende para um fim derradeiro, segundo uma lei, ou forma especificadora, que imprime em cada etapa do movimento a marca dinâmica do fim derradeiro.

Essa proposição resulta da simples análise da noção de *movimento*, ao menos se entendermos o movimento *no sentido dinâmico*, e não como pura série temporal de imobilidades.[947]

Insistimos no caráter estritamente racional, e mesmo estritamente analítico, da tese enunciada. Negá-la equivaleria a interpretar o movimento não como função sintética, como unidade complementar de atualidade e de potencialidade, mas como identidade estrita entre ato e potência — sendo o ato então potência na qualidade de ato ou, ao

contrário, sendo a potência ato na qualidade de potência, o que seria uma contradição flagrante.

Consideremos, com efeito, o movimento definido, de uma maneira totalmente geral, pela passagem da potência ao ato. Quer tal passagem seja sucessiva, quer seja instantânea (pouco importa aqui), a função exercida nessa mesma passagem é ou *totalmente indiferente* em relação a seu termo, isto é, não o contém de antemão nem o requer — ou é ligada a esse termo por *contê-lo de antemão* ou por *exigi-lo*.

No primeiro caso, o pretenso termo não é termo de movimento ativo, mas aporte totalmente alógeno ou início absoluto (estamos fora de qualquer hipótese: cf. proposição 1); ou, se quiséssemos fazer dele, apesar de tudo, por abuso de palavras, um termo de movimento, ele teria de ser concebido (na medida em que supostamente procederia do movimento) como exercício terminal de uma função indeterminada que se exerce determinadamente segundo sua própria indeterminação, isto é, encontrando-se a um só tempo e sob o mesmo aspecto em ato e em potência.

No segundo caso, a função exercida ao longo do movimento e pelo movimento é uma função predeterminada em relação a seu termo, seja porque o contém de antemão, formalmente e em ato (mas então já não haveria movimento, exceto se pretendêssemos que o ato é potência na qualidade de ato), seja porque o contém de antemão apenas como exigência, tendência ou desejo. No interior do movimento, entre a função *que se exerce* e a função *exercida* (ou o termo próximo do exercício da função), só existe, portanto, um único vínculo logicamente possível — queremos dizer, a *proporção antecedente de uma tendência a um termo de tendência*, ou a um *fim*. E se cada elemento do movimento é orientado para um fim, é fácil mostrar que o movimento, tomado em seu conjunto e segundo a totalidade de suas condições, tende a um *fim derradeiro* (que, aliás, *não é necessariamente* — note-se — um último momento *temporal* do próprio movimento).

Essa finalidade interna do movimento, longe de entrar em conflito com o determinismo causal, é, ao contrário, sua primeira condição racional. São Tomás nunca suspeitou antinomia alguma entre Causalidade e Finalidade; se os modernos — e o próprio Kant — não raro viram aí uma oposição a ser conciliada, foi porque sem ter consciência disso, por hereditariedade filosófica, se podemos nos expressar assim, relegavam a ordem dos fins (e mesmo toda ordem "intencional") para fora do Ser — a Finalidade lhes parecia uma espécie de restrição exterior imposta à Natureza, ao passo que, ao contrário, a natureza é a própria expressão da finalidade.[948]

Se o devir, ou o movimento, é de essência dinâmica, devemos, em virtude das leis inflexíveis da lógica analítica, postular que todo *devir*, todo movimento que não fosse um simples deslocamento passivo, tenderia, por si, para um repouso terminal ou para um fim derradeiro; e que ele tende para isso segundo uma forma (uma lei) definida, que determina a tendência relativamente a esse fim. Essa forma de uma tendência representa, portanto, em cada etapa do movimento, a orientação definida e persistente para o fim derradeiro. E essa forma especificadora é *a priori*, pois a impulsão para o fim derradeiro teve de ser uma condição anterior a todo o primeiro abalo do móbil: tão logo se admite o dinamismo do movimento, admite-se que a primeira etapa do movimento só é inteligível pela própria moção do fim derradeiro obscuramente percebido.

NB: Essa análise do movimento como tal não pode aplicar-se, sumariamente, a *cada um* dos movimentos aparentes que se desenvolvem em torno de nós, na natureza: com efeito, esses movimentos resultam da interferência de movimentos elementares. Permanece verdadeiro, porém, que, considerados em seu conjunto, todos os movimentos — quaisquer — devem ser ordenados para um fim absolutamente derradeiro.

3ª PROPOSIÇÃO

A forma especificadora, que orienta a priori nosso dinamismo intelectual ("o objeto formal adequado" de nossa inteligência, dizem os escolásticos), só pode ser concebida como forma universal e ilimitada de ser. Correlativamente, o "fim derradeiro objetivo" ("finis cujus" de São Tomás), em que se esgotaria o movimento de nossa inteligência, não sofre nenhuma determinação limitadora, e deve, portanto, identificar-se com o Ser absoluto, isto é, com o "ilimitado" na ordem do ato.

Fizemos essa dupla demonstração, segundo São Tomás, apoiando-nos na *análise* de nossas operações intelectuais.[949]

No entanto, poder-se-iam também deduzir, ao menos indiretamente, as mesmas conclusões do dado fundamental postulado na 1ª proposição, a saber, que nossa inteligência é um devir assimilador, não uma faculdade intuitiva.

Provemos agora, de início, que uma inteligência não intuitiva (discursiva) deve ter por fim derradeiro objetivo o Ser absoluto. Reduziremos essa prova ao que nos é aqui estritamente indispensável, isto é, a mostrar que uma faculdade cognoscente que não tivesse por fim derradeiro o Ser absoluto seria intuitiva; estabeleceríamos facilmente, por acréscimo, que ela não seria uma inteligência.[950]

Na falta de Ser absoluto, uma inteligência não intuitiva teria por fim derradeiro *o ser* afetado de uma determinação limitadora. A potência inicial do dinamismo intelectual seria então limitada de uma maneira correspondente ou, em outros termos, a aprioridade da inteligência seria, por sua vez, afetada por determinações limitadoras. No entanto, contrariamente a nossa hipótese, a inteligência possuiria realmente *ideias* inatas e operaria, portanto, com base no modo *intuitivo*: isso porque a forma dinâmica da inteligência, limitada e circunscrita a uma porção do *ser*, imporia essa limitação determinante ao objeto consciente, isto é, impor-lhe-ia características diferenciais, atributos essenciais, positivos, e forneceria assim, totalmente *a priori*, uma parte, ao menos, do *conteúdo diverso* das apreensões objetivas

comandadas por ela: o objeto formal da inteligência, como inteligência, compreenderia uma *diversidade a priori*, não mais a pura unidade inteligível de uma diversidade a ser adquirida. Em outros termos, haveria uma "intuição pura" da inteligência, como há, segundo Kant, "intuições puras", espaciais e temporais, da sensibilidade. Essa inteligência (ou, antes, essa pretensa inteligência) seria *intuitiva*.

Ao contrário, se o fim derradeiro de nossa inteligência é o Ser absoluto, nossa potência intelectual inicial é *ilimitada* na ordem dos inteligíveis; e o objeto derradeiro de nossa inteligência, longe de ser representável por uma diversidade qualquer de características, só se revela indiretamente, na perspectiva indefinida da *tendência*: não como forma definível, mas como o "além" de todas as formas, absolutamente.[951]

Vê-se facilmente, de acordo com isso, que a especificação *a priori* (a forma "natural") constantemente subjacente à atividade de nossa inteligência, só pode expressar-se pelo *ser* absolutamente universal e indeterminado. Com efeito, essa especificação *a priori* é aquela mesma que afeta a potência inicial do devir intelectual. Ora, essa potência inicial — conforme acabamos de relembrar — é ilimitada como potência, isto é, universal e indiferente a toda determinação particular do ser. Nesse sentido, São Tomás podia dizer que o intelecto possível (e não, note-se, o intelecto puro e simples) é, na ordem dos inteligíveis, o que a *matéria prima* (pura potência) é na ordem física.

A constatação que acabamos de fazer acarreta consequências que serão destacadas na 4ª proposição.

4ª PROPOSIÇÃO

Uma faculdade cognoscente discursiva (não intuitiva), obrigada a perseguir seu fim por passagens sucessivas da potência ao ato, só pode efetuá-las ao assimilar a si mesma um "dado" estrangeiro. Por isso, o exercício de nossa inteligência exige uma sensibilidade associada.

Não se está "em devir" em relação àquilo que já se possui. Visto que nossa inteligência não apenas se move da posse habitual de certas determinações ao uso atual de tais determinações, como adquire sucessivamente e acumula determinações *novas*, é preciso mesmo que sua atividade se exerça na dependência de um aporte estrangeiro, isto é, de um dado irracional, não inteligível em ato, não definível pelas leis *a priori* da consciência. A partir daí, das duas, uma:

a) Ou a inteligência recebe diretamente as determinações extrínsecas — ela assumiria, nesse caso, todas as características de uma faculdade receptiva externa: passividade material em relação a seu objeto, quantidade, relatividade; sua operação não diferiria em nada de uma intuição sensível; tornar-se-ia, na realidade, uma sensibilidade. Hipótese inadmissível, em virtude da proposição 3; e, além disso, hipótese que fecharia toda via de acesso a um conhecimento *objetivo*: isso porque a relatividade sensível é radicalmente desproporcional para fundamentar, no sujeito, a oposição entitativa entre sujeito e objeto.[952]

b) Ou a recepção de determinações extrínsecas é reservada a uma faculdade estritamente passiva, isto é, a uma *sensibilidade*, distinta da inteligência, porém associada à operação dela.

Essa segunda conclusão se impõe, inevitavelmente, como a única compatível com os dados iniciais de nosso raciocínio: fora dela, é preciso sacrificar seja a objetividade de nossos conhecimentos, seja o modo discursivo do entendimento. Estamos aqui de acordo com Kant, cujo grande mérito é, nesse ponto, haver corrigido tanto o ontologismo como o empirismo.

O dualismo de nossas faculdades cognitivas — inteligência de um lado e sensibilidade do outro — eleva-se acima de toda contestação. Outro já é o caso, talvez, do *como* da cooperação entre elas. Tratamos desse problema anteriormente, ao retraçar a teoria tomista do intelecto agente.[953] Desprendidas de sua sobrecarga metafísica, as linhas essenciais dessa teoria nos parecem o prolongamento legítimo da

dedução que acabamos de esboçar. E nem sequer acreditamos que seja possível esquivar-se da conclusão francamente metafísica que se segue, queremos dizer, a unidade substancial entre corpo e alma. Isso porque, na verdade, a união substancial de uma inteligência e de uma matéria constitui a única explicação racional de todas as particularidades do conhecimento humano. Não insistiremos nisso aqui, pois a consideração metafísica do sujeito cognoscente só pode intervir, como elo, numa prova crítica do "objeto numênico".

5ª PROPOSIÇÃO

Sendo nossa operação intelectual um devir ativo, cada assimilação feita por ela de determinações novas, graças ao concurso da sensibilidade, deve apresentar um duplo aspecto:

1. O aspecto de uma aquisição: a determinação nova é introduzida sob a forma a priori *do devir intelectual (em termos escolásticos: "sob o objeto formal da inteligência");*

2. O aspecto de um ponto de partida dinâmico: a determinação só é assimilada segundo sua relação dinâmica com o fim derradeiro, isto é, como fim próximo eventual, como meio possível.

Essa proposição resulta diretamente da análise geral do movimento, aplicada à assimilação de determinações extrínsecas.

Por um lado, elas não podem se tornar imanentes à atividade intelectual sem se revestir da condição formal *a priori* desta última (a forma universal e analógica *de ser*).

Por outro lado, como elas são "assimiladas" pelo próprio exercício de uma tendência, não podem integrar-se a essa tendência sem sofrer, por sua vez, a orientação rumo a um fim derradeiro. Com efeito, se elas afetassem a tendência de um modo diferente da subordinação dinâmica ao fim derradeiro, ou constituiriam aí, em si mesmas, pequenos fins derradeiros diversos justapostos ou intercambiáveis, o

que é absurdo; ou seria preciso dizer que nossa tendência intelectual radical é divisível em partes integrantes puramente coordenadas, o que seria negar "a unidade suprema da consciência", quantificar a inteligência e rebaixá-la ao nível de uma sensibilidade.

Para serem assimiladas pela atividade intelectual, as determinações exteriores devem ser relacionadas, portanto, ao fim derradeiro da inteligência à maneira de fins subordinados, isto é, implicitamente queridos segundo essa mesma relação.[954]

NB: Talvez a observação seguinte não deixe de ser útil, nem que seja para prevenir uma objeção. Reposicionemo-nos, por um instante, no horizonte metafísico.

Visto que a introdução das determinações empíricas sob a finalidade absoluta da inteligência se efetua de início no âmbito implícito, antes de toda intervenção voluntária do sujeito, essa finalidade vivida só pode abarcar a relação *necessária* dessas determinações com o fim derradeiro.

Ora, durante a fase inicial de sua assimilação, a finalidade necessária dessas determinações adquiridas ainda comporta apenas a subordinação geral delas, como fins parciais, ao fim derradeiro. Se essa subordinação geral, conforme mostraremos mais adiante, vincula-as ao absoluto do *ser* segundo a forma empírica própria dessas determinações, e não prejulga por completo o *modo de ser* delas (ontológico-subjetivo, ontológico-objetivo, ou ontológico-relativo), elas podem, com efeito, se falarmos de modo absoluto, justificar seu valor geral de finalidade, ou como qualidades ontológicas do sujeito, ou como relações ou subsistências exteriores ao sujeito, ou como relações entre o sujeito ontológico e um objeto ontológico. Cabe à metafísica fazer a repartição dos dados entre os modos gerais do ser (relações transcendentais — e categorias ou predicamentos).

Por outro lado, depois que as determinações empíricas estão devidamente *objetivadas* na consciência como *seres* em geral, e antes

mesmo de toda classificação ontológica ulterior, o querer fundamental que as relacionava ao fim derradeiro, de implícito se torna elícito. E a realidade delas, nesse segundo momento, ainda que não oferecesse, ela própria, nenhuma garantia especulativa, tornar-se-ia, *em todo caso*, um postulado de ação: um *ens*, necessariamente reconhecido *sub ratione formali boni*, como valor prático.[955] Aqui, porém, não mais do que na ordem especulativa, o *ser* (exigido como valor) e o *modo de ser* (o gênero de valor) não são postulados pela mesma razão.

Com efeito, o querer elícito apresenta, por assim dizer, dois planos: um plano profundo, em que ele não passa de prolongamento necessário da tendência natural ao fim derradeiro: nesse plano, em que não há lugar para uma "liberdade de indiferença", as determinações objetivas são queridas, segundo sua relação inevitável com o fim absoluto, segundo sua "bondade" radical, isto é, como *objetos* ou como *seres em geral*, ou, ainda, como termos *possíveis* de ação; depois, um plano menos fundamental, o dos quereres particulares e da livre escolha: nesse plano, as determinações objetivas podem ser aceitas ou recusadas, segundo sua "bondade" relativa, como termos *atuais* de adesão voluntária ou de ação; ao modo *universal* (necessário) de finalidade, que envolve todo objeto, sobrepôs-se um modo *particular* (livre) da mesma finalidade.

Num e noutro plano do querer, o objeto se encontra, portanto, ligado a este último — "postulado" — em virtude de uma necessidade subjetiva, resultante da união natural da inteligência e da vontade. Sob a égide dessa necessidade subjetiva, tanto quanto vale a ação voluntária, tanto valerá para nós o objeto postulado: *necessário a priori* na medida em que a própria ação se impõe *a priori*, *contingente* na medida em que a ação foi livre ou contingente.

No entanto, uma realidade simplesmente "postulada" pelo querer vive e morre (quanto a nós) com o querer; além disso, a garantia do querer não basta, por si só, para fundamentar uma ciência *objetiva* — exceto, todavia, na medida em que a necessidade do querer se confundiria com a necessidade do pensamento como tal.

6ª PROPOSIÇÃO

1. A assimilação do dado, considerada estaticamente, como uma aquisição subjetiva, ainda não contém, para a consciência, os elementos de uma oposição imanente de objeto a sujeito.

2. Em contrapartida, a relação dinâmica do dado com o fim absoluto da inteligência apresenta — implicitamente — os elementos de semelhante oposição e, assim, por isso mesmo, "constitui" o objeto como objeto na consciência, e vincula-o à ordem ontológica.

Importa não esquecer que não investigamos diretamente se um *objeto em si* está de fato numa relação de oposição com um *sujeito em si*, mas apenas como o sujeito cognoscente (considerado, sempre, segundo sua pura função de princípio assimilador) pode desenvolver em si mesmo, a partir de dados assimilados, a oposição consciente de sujeito a objeto. Deveremos, portanto, encontrar as condições diretas dessa oposição — necessárias e suficientes — inscritas na própria atividade subjetiva. Por isso empregamos acima a expressão "oposição imanente".

Será que essa oposição imanente pode se confundir com a passividade do sujeito, invadido por determinações estranhas?

Não, porque essa receptividade externa e material é própria da sensibilidade, cuja atividade imanente, grau inferior da consciência, incide, é verdade, sobre uma forma concreta, relativa a um sujeito e a um objeto, mas sem perceber aí a *relação* entre sujeito e objeto de outra maneira senão como exterioridade espacial. O sentido não conhece sua passividade: para saber-se passivo, ele teria ao menos de poder refletir-se sobre si e conhecer-se como sujeito, o que é próprio da inteligência, faculdade metaespacial.

No entanto, dir-se-á, será que não bastaria, para explicar o caráter objetivo da apreensão, supor que a inteligência, em sua coordenação direta com a operação sensível, pudesse discernir aí o aspecto passivo

e, assim, por uma inferência implícita, concluir por uma realidade limitadora, objetiva?[956]

Sim e não. Observemos de início que, para explicar a objetividade do entendimento pela passividade dos sentidos, seria preciso adotar uma das duas hipóteses seguintes:

Ou o entendimento conhece em si mesma, *objetivamente*, a limitação do sentido, isto é, conhece a um só tempo a representação sensível limitada e o objeto que limita essa representação — suposição evidentemente inaceitável sob mais de um aspecto —, ou o entendimento percebe, *em sua própria limitação*, a dos sentidos.

Com efeito, só pode haver aí duas maneiras de conhecer uma limitação como limitação: extrinsecamente, por conhecimento direto, bilateral, dos dois objetos que se limitam (acabamos de excluir esse modo extrínseco); ou intrínseca e unilateralmente, por experiência subjetiva do limite, por consciência de sofrê-lo. No entanto, como ter consciência de um limite sofrido, senão na consciência de uma condição que, virtualmente, a supera, isto é, em última instância, na consciência de uma tendência ativa, a um só tempo especificada e contida pelo objeto limitador? Em outros termos, a consciência *de uma limitação imanente* só poderia ser a consciência *da limitação de uma ação imanente*.

O entendimento não pode, portanto, perceber a passividade subjetiva diante do objeto senão percebendo a limitação terminal de sua própria atividade, aplicada à forma do sentido[957] e, por conseguinte, ao superar dinamicamente esse limite. Pela própria via da passividade sensível, o problema da objetivação entra num conjunto de condições mais estendidas: as implicadas por uma tendência que se realiza num devir.

Assim, em toda hipótese, para que um objeto surja como objeto na consciência, é preciso *algo além* da entrada de um elemento estrangeiro na sensibilidade; é preciso que a própria relação do objeto com o sujeito se torne imanente ao sujeito, isto é, não apenas que o

sujeito *seja* um dos termos dessa relação, porém, mais ainda, que o sujeito integre a si mesmo, ou *afirme em si mesmo*, tal relação. Poder-se-ia dizer também: é preciso que o objeto representado se torne, *na qualidade de objeto*, o produto da atividade imanente do sujeito.

Ora, essa última condição se realiza somente quando, no "implícito" do ato intelectual, os dados assimilados assumem, em relação ao fim derradeiro, o valor de *meios*, ou de *fins subordinados*; então, do próprio interior do sujeito, e graças à orientação dinâmica deste último, eles se projetam diante dele, como objetivos ainda possíveis e, por isso mesmo, como objetos, ainda imperfeitamente possuídos: *a oposição imanente* surgiu da finalidade, porque a significação especulativa de toda finalidade interna, seja produtora, seja assimiladora, é necessariamente e diretamente "objetivadora".

E se a finalidade revestida pelos dados assimilados é *absoluta*, isto é, se ela repousa numa relação necessária com um fim absolutamente derradeiro, como o é o fim da inteligência, a objetivação será semelhantemente absoluta, isto é, introduzirá os dados na ordem absoluta do ser ("necessidade hipotética" dos objetos finitos, segundo os escolásticos). Ora, sempre há, na relação dos dados com o fim derradeiro, um aspecto fundamental absoluto e necessário (ver as observações, na sequência da 5ª proposição). A finalidade natural da inteligência é, portanto, uma condição suficiente do caráter objetivo do objeto imanente. Que ela seja também uma condição necessária dele, isso é facilmente mostrado por exclusão completa.

Essa demonstração da 6ª proposição foi feita em detalhes no livro II, seção III, cap. 5.[958]

OBSERVAÇÃO. — Se quiséssemos instituir uma comparação exata entre a proposição desenvolvida acima e a teoria kantiana da objetivação, seria preciso enfatizar as particularidades seguintes:

1. A objetivação de um "dado" na consciência pressupõe, segundo Kant, duas condições: a) a relação desse "dado" com a unidade

fundamental da consciência, por meio das categorias; b) a "relação da representação consciente com o objeto" (com o "objeto transcendental"), isto é, segundo a interpretação da doutrina de Kant proposta em nosso *Caderno* III, a referência da representação, como fenômeno, ao absoluto indeterminado de uma "coisa em si", por meio da "função objetiva transcendental" da consciência.

2. Essas duas condições se realizam simultaneamente, e uma pela outra. Na "Dedução transcendental das categorias",[959] Kant mostra que os fenômenos devem ser relacionados à unidade da consciência (à unidade pura aperceptiva), não exatamente para serem "representados", mas para serem "pensados", isto é, para serem representados como "objetos", para serem introduzidos sob o tipo metacategorial do "objeto transcendental". A função aperceptiva, portanto, oferece a um só tempo dois aspectos: é uma função formal de unidade, de assimilação superior dos dados ao sujeito consciente; e é também uma função absoluta de objetivação.

Como compreender esse segundo aspecto da função aperceptiva, e que vínculo lógico pode haver com o primeiro aspecto?

O meio-termo é, aos olhos de Kant, a relatividade do fenômeno sensível, confrontada com a unidade pura (universal e ilimitada) que define a condição formal superior da consciência, sua exigência objetiva adequada ("objeto transcendental"). Se nada pode ser "pensado" (isto é, objetivamente representado), exceto quando relacionado a essa unidade pura, o fenômeno, relativo e limitado, só se torna "pensável" se introduzido sob uma forma unificadora que o extrapola de todos os lados: isso equivale a dizer que o fenômeno, porque relativo e limitado, será pensado como uma unidade imperfeita, necessariamente solidária de um complemento. Se esse elemento complementar fosse, por sua vez, relativo, a mesma necessidade lógica de pensar, conjuntamente com ele, um "acréscimo", impor-se-ia de novo. Isso porque a necessidade de um complemento de unidade não decorre de que os fenômenos sejam estes ou aqueles, mas de sua relatividade fundamental. Portanto, subsumir o fenômeno

sob a unidade da consciência ou "pensá-lo" é pensar, ao mesmo tempo, algo que não pode ser relativo: um *absoluto* indeterminado, que *limita* o fenômeno como tal, uma "coisa em si".

3. Se assim é, a objetivação, para Kant, repousa, em última análise, na exigência absoluta de unidade da razão e, consequentemente, na consciência que tomamos do fenômeno sensível como relativo, isto é, como limitado pela "coisa em si".

A ideia kantiana de um absoluto *objetivo* da razão especulativa se restringe a esse absoluto extrinsecamente limitante; Kant não busca analisar ainda mais suas condições. O absoluto, limite do fenômeno, será, portanto, incognoscível em si. Concebido apenas como o reverso direto da representação sensível, só terá domínio reconhecido sobre os próprios confins da experiência. Adapta-se, aliás, "problematicamente" a todas as metafísicas possíveis, teístas ou monistas, exceto, é claro, as que erigiriam o relativo em absoluto, o sensível em númeno.

Não se deve dizer, portanto — seria um exagero —, que a filosofia kantiana (em sua forma histórica) exclui da "constituição" do objeto pensado *toda* relação com um absoluto; exclui apenas a relação com um absoluto determinado, com um númeno positivo. Admite, e até exige, a ordem metafísica *em geral*; mas não conduz a uma metafísica *definida*.

Por que essa parada a meio caminho da metafísica?

Porque, ao aceitar (por herança wolffiana?) a exigência objetiva pré-categorial, ou metacategorial, de absoluto de nosso entendimento (exigência revelada, quanto à sua forma, na limitação total da unidade pura aperceptiva), Kant se contenta em fazer intervir em bloco essa cláusula de absoluto, em relação a qualquer conteúdo da sensibilidade; negligencia a investigação mais profunda das condições em que o conteúdo sensível, fenomênico, deixa transparecer para nossa consciência sua relatividade fundamental e, assim, conota "coisas em si".

Decerto ele nos diz, se não literalmente, ao menos de modo equivalente, que o fenômeno por si só não satura a exigência lógica mais radical da razão: nem como forma, visto que não iguala a unidade pura, nem como posição de existência, visto que o relativo não é suscetível em si de afirmação pura e simples; daí se segue que a razão *deve* apreender o fenômeno como algo limitado pelo não fenômeno. A observação é correta; convém apenas extrair daí todo o sentido oculto. Acrescentaremos, portanto, uma simples observação, já feita anteriormente, e de tal cunho, ao que parece, a poder inverter a última e mais alta barreira que separa aqui o terreno crítico do terreno metafísico.

Para conhecer um limite como limite, dizíamos, é preciso, por necessidade, ou conhecer bem objetivamente as duas regiões limítrofes, ou reconhecer o limite por um único lado, numa tendência a transpô-lo, na exigência positiva ou no apetite de um além. Apliquemos isso ao fenômeno.

A primeira maneira, o conhecimento direto do aquém subjetivo e do além numênico do fenômeno, é condenada pelo próprio Kant, visto que pressuporia uma intuição direta, ou uma ideia inata, de objetos metafísicos.

Resta que o limite seja conhecido dinamicamente, isto é, no próprio impulso de um ato que tende a superá-lo para invadir uma potência ulterior. A "coisa em si" — limi te absoluto dos fenômenos como fenômenos — não poderia, portanto, trair-se para a consciência do sujeito fora da tendência que o impele, através das etapas "fenomênicas", para um fim transfenomênico, absoluto.

Essa é, em nós, que não somos "intuitivos puros", a única significação possível do ato transcendental objetivador.

Vê-se facilmente que essa concepção dinâmica da objetivação, uma vez desenvolvida e explicitada por um raciocínio rigorosamente analítico, faz-nos entrar, ou voltar a entrar, diretamente na metafísica e

mesmo, talvez, na metafísica mais tradicional. Isso porque reconhecer uma finalidade absoluta no próprio cerne do objeto imanente, na qualidade de objeto, já não é apenas, como fazia Kant, decretar, por ocasião do fenômeno, a existência de uma "coisa em si" indeterminada: é encontrar, nos fenômenos e por meio deles, uma ordem verdadeiramente correspondente de realidades metafísicas: os "fins", com efeito, são *em si* e, ademais, são *determinados quanto a seu conteúdo*; numa palavra, são "númenos".

Os leitores deste *Caderno* podem apreciar o alcance exato de nossa asserção, de que ele é, por assim dizer, o comentário.[960]

7ª PROPOSIÇÃO

A assimilação intelectual dos dados, inseparavelmente acompanhada da introdução deles na ordem absoluta da finalidade, nada mais é que a afirmação, "ato transcendental" ou "forma objetiva" do juízo. A afirmação tem, portanto, um valor metafísico.

A análise psicológica da afirmação, tal como a fizemos anteriormente, segundo São Tomás,[961] mostrava que a definição dessa função objetiva deve concluir-se com características de finalidade. Ora, essas características, *induzidas* pela experiência psicológica, coincidem exatamente com as características que, por outro lado, a *dedução* revela serem indispensáveis para a constituição do objeto como tal na consciência.

Podemos dizer, portanto, que, ao efetuar a dedução transcendental da finalidade objetiva, como condição intrínseca de possibilidade de todo objeto de entendimento, efetuamos a *dedução transcendental da afirmação*. Pode-se, aliás, caso se queira, evitar a palavra *afirmação*; isso porque constatamos diretamente, o que para nós é o essencial, que a introdução de um dado extrínseco sob a finalidade absoluta do sujeito racional, se realiza as condições necessárias e suficientes da *apercepção objetiva* (num sentido precisivo e fenomênico), realiza por

isso mesmo as condições necessárias e suficentes de uma *apercepção metafísica*.

8ª PROPOSIÇÃO

Se a relação dos dados com o fim derradeiro da inteligência é uma condição a priori intrinsecamente "constitutiva" de todo objeto de nosso pensamento, o conhecimento analógico do Ser absoluto, como termo superior e inefável dessa relação, entra "implicitamente" em nossa consciência direta de todo objeto como objeto. Ora, o pertencimento necessário ao objeto necessário do pensamento é a suprema garantia especulativa exigida pelos filósofos críticos. Por isso, concluiremos que, segundo os princípios, a afirmação do Ser transcendente, como fim derradeiro (e correlativamente, como causa primária), não menos que o caráter de absoluto ontológico que brota daí sobre os próprios dados contingentes, não são apenas do âmbito de uma necessidade "objetivo-prática",[962] *mas antes de tudo de uma necessidade "objetivo-teórica" da razão.*

Essa proposição, que opõe ao dogmatismo moral e ao pragmatismo um finalismo intelectualista, forma um simples corolário das anteriores. Expusemos de antemão o alcance disso nas observações anexas à proposição única do §2.

COROLÁRIO. Em todo objeto de pensamento, seja qual for, afirmamos implicitamente o *Ser absoluto* e, explicitamente, o *ser contingente*. Fora dessa dupla afirmação simultânea, não há, para nós, pensamento objetivo possível.[963]

ESCÓLIO — QUANTO AO EQUIVALENTE METAFÍSICO DO ATO TRANSCENDENTAL DA CONSCIÊNCIA.

Se demonstrado que a moção do Ser absoluto, como fim derradeiro, comanda em nós toda assimilação intelectual dos dados de experiência, vislumbra-se uma interpretação metafísica possível dessa

condição suprema, lógica e funcional, das apercepções objetivas que, nas filosofias idealistas oriundas do kantismo, recebe os nomes de "consciência transcendental", "ato sintético da consciência transcendental", "ato transcendental do juízo" ou "ato transcendental" puro e simples etc. Essas expressões diversas designam o sujeito transcendental primitivo, o *Eu transcendental*, considerado como princípio necessário da consciência objetiva.

No monismo idealista pós-kantiano,[964] o Eu transcendental se confunde, subjetiva e objetivamente, com o princípio absoluto postulado pela razão na origem de todas as coisas — ou porque esse Eu se afirma absolutamente como puro dever-ser, que tende para a consciência de si (Fichte), ou porque se afirma absolutamente como identidade fundamental dos dois "devires" opostos — o da natureza e o do espírito (Schelling), ou, por fim, porque se afirma como Ideia absoluta a edificar-se perpetuamente, da raiz ao topo, por sínteses lógicas sempre consumadas e sempre reiniciantes (Hegel). Sob diferenças importantes, discerne-se um traço comum desses grandes sistemas de idealismo: queremos dizer, a impossibilidade lógica a que se encontra reduzido o princípio absoluto — Eu transcendental — de alcançar a consciência (e, portanto, de afirmar-se como um Eu) sem criar em si um conteúdo diverso, que ele opõe a si como *objeto* e recupera, por assim dizer, como *consciência de objeto*.

O triplo momento especulativo — posição, oposição, síntese — de nosso Eu imperfeito é remetido, tal e qual, ao Absoluto divino, como uma necessidade racional primordial. E cumpria que fosse assim, a partir do momento em que o Absoluto devia identificar-se com um *Eu transcendental*; isso porque o "transcendental"[965] é, por definição, essencialmente *ordenado ao objeto*: é a *luz* intelectual — luz vã se não tiver nada para iluminar, luz equivalente às trevas, se não encontrar tela alguma onde se refletir; ou, ainda, o transcendental é o *a priori* da razão — *a priori* supérfluo e até inconcebível sem um conteúdo que ele possa investir. Entre as noções de sujeito transcendental e de objeto consciente, a relação se estabelece, recí proca e necessária. O Absoluto

transcendental devia, portanto, por necessidade a um só tempo lógica e moral, pressupor um objeto.

O aspecto capcioso desse erro panteístico é que o Eu transcendental — isto é, o *a priori* de nossos conhecimentos objetivos — possui incontestavelmente certas propriedades de um absoluto, e que justapor-lhe, como faz Kant, um segundo absoluto independente, o da *coisa em si*, poderia muito bem não oferecer nenhum sentido aceitável. Aliás, será que uma filosofia crítica pode dizer que está no fim de sua tarefa antes de haver reduzido o dualismo da inteligência e do ser?

Já notamos que a posição de Kant sobre esse ponto quase não é defensável, ou, ao menos, só se tornaria defensável ao fazer evoluir sua *Crítica*. A tese dos panteístas idealistas é correta, na medida em que, ao situar o espírito, único absoluto, na origem das coisas, recusa opor fundamentalmente real e pensamento. No entanto, essas filosofias vão mais longe: erigem em princípio absolutamente primário, não o espírito em sua atualidade perfeita, mas o espírito ou o Eu definido pela função *transcendental* suprema. Com base em quê? Eles se apoiam, no fundo, no seguinte preconceito: que um Eu transcendental, absoluto e infinito como *função objetiva* (como determinação de objetos possíveis), deve ser similarmente absoluto e infinito como *sujeito em si* (como posição de si); não consideram que um Eu transcendental, *objetivamente* absoluto e infinito, possa ser *subjetivamente* contingente e finito.

Ora, esse pressuposto não é em absoluto necessário: por que uma inteligência finita não seria objetivamente infinita — queremos dizer, infinita como capacidade de objetos? A bem dizer, essa junção de finito e infinito seria contraditória para toda hipótese, exceto uma — que Kant não parece haver considerado seriamente, ainda que se aproxime dela na *Crítica do juízo*. É que a conciliação de finito e infinito se opera pela finalidade natural, pela tendência radical da potência intelectiva. Uma tendência, com efeito, sempre contingente como existência, e finita como essência subjetiva ("tamquam res

quaedam"), pode, por outro lado, ser infinita em sua capacidade objetiva e absoluta na necessidade por ela imposta ao devir que ela orienta. A capacidade e a necessidade objetivas de uma tendência se medem unicamente pela amplitude e pela necessidade do fim derradeiro desta última, ao passo que a própria existência e a essência subjetiva da tendência dependem de condições fatalmente limitadoras e contingentes, das quais a primeira — isso se demonstra — é a recepção de uma *moção natural* proporcional ao fim derradeiro.

Por conseguinte, se o ato transcendental de julgar é de fato, se o considerarmos como função objetiva, a exigência final e a pressuposição lógica do Absoluto, e se tal exigência ou tal pressuposição constituem realmente o início absoluto na ordem de prioridade racional de nossos conhecimentos objetivos, daí não se segue — muito pelo contrário — que o mesmo ato transcendental, considerado como "autoposição" ou como sujeito, se identifica pura e simplesmente com o Absoluto.

No entanto, essa identificação, efetuada erroneamente nos sistemas panteístas, outra coisa não faz senão exagerar e deformar uma verdade, de que Kant, ao opor demasiado radicalmente finalidade e especulação, não soube tirar partido em sua *Crítica da razão teórica*: queremos dizer que um Eu transcendental, contingente e limitado como sujeito, não pode constituir *por si só* o princípio adequado de uma necessidade objetiva absoluta, e que, assim, o absoluto da função objetiva exige, por razão estrita, características absolutas todas similares, se não no próprio sujeito que exerce essa função, ao menos do lado do sujeito, na linha do sujeito.

A essa exigência racional de um verdadeiro absoluto *subjetivo*, como condição do absoluto objetivo, há apenas duas respostas possíveis: a do panteísmo idealista, com suas antinomias e impotências, dissimuladas sob uma prodigiosa virtuosidade dialética; e a do intelectualismo finalista, que expusemos anteriormente. Nesse intelectualismo, o Espírito absoluto é o início e o fim de tudo, mas *por transcendência*; quanto ao sujeito transcendental, em relação recíproca necessária com

o objeto, ele não é, por sua vez, um absoluto, mas tão somente uma *função de absoluto*; e, como tal, só pode ser a própria moção, dinâmica e formal, do Espírito absoluto no centro da inteligência finita. O "ato transcendental" deriva de um ato transcendente, sua fonte primária.

Acreditamos que seja inútil insistir ainda nessa comparação de noções e de pontos de vista. Isso porque, no fundo, só poderíamos repetir, em termos bem pouco diferentes, as teses tomistas já esboçadas na seção III deste volume;[966] e, por outro lado, não podemos sonhar em retomar a análise crítica do idealismo transcendental.

9ª PROPOSIÇÃO

Uma crítica do conhecimento não pode conduzir além das conclusões formuladas na 8ª proposição. Uma vez estabelecido — como o fizemos anteriormente — que a atitude de abstenção ou de negação diante da realidade ontológica dos objetos pensados suprimiria a própria possibilidade do pensamento objetivo, todo problema crítico ulterior se torna não apenas fictício, mas impensável, contraditório.

Tratamos desse tema (dos limites necessários de toda crítica) no fim do livro II. As observações feitas então se aplicam perfeitamente aqui.

Com efeito, toda tentativa hipercrítica se autodestrói. Pressuporia que as "enunciações" cuja *afirmação* se impõe ao espírito sob ameaça direta de contradição lógica pudessem ainda, falando de modo absoluto, ser *falsas*, porque derivariam sua necessidade apenas da constituição natural, subjetiva e talvez falaciosa, de nosso entendimento. Nossas evidências mais rigorosamente definidas não estariam, decerto, protegidas da ilusão: a necessidade delas *in subjecto cognoscente* repousaria mesmo, decerto, na regra analítica, mas não a necessidade absoluta delas *in objecto*.

No fundo, essa sutileza reedita a sofística e postula um pseudoproblema. Pode ser formulada no máximo na medida em que as "palavras" se deixam justapor indiferentemente; do ponto de vista lógico, nega-se a si mesma. Nenhum sujeito poderia, sem contradizer-se, conceber como logicamente possível uma hipótese que contivesse a negação do próprio ato pelo qual ele a concebe — ou, mais exatamente ainda: que seria *a negação da própria lei segundo a qual ela é objetivamente concebida*.

Se algum espírito fantasista não recuasse diante dessa contradição entre o implícito e o explícito de seu pensamento, deixaria de ser do âmbito da *Crítica*. Esta pressupõe, com efeito — e não pode deixar de pressupor —, além do objeto, ao menos como objeto fenomênico, o princípio analítico como norma absoluta do pensamento. O método crítico tornar-se-ia um contrassenso na eventualidade em que uma aplicação subjetiva correta da regra analítica pudesse *ser concebida* objetivamente como errônea, ou vice-versa. Admitir essa eventualidade equivale a admitir a coexistência igualmente legítima do *sim* e do *não* no pensamento, isto é, a professar o ceticismo absoluto, sobre o qual Aristóteles dizia corretamente que não o refutamos, mas o deixamos refutar-se a si mesmo.

Na raiz da objeção — menos capciosa que ilusória — de que nos ocupamos, dissimula-se uma concepção falsa da natureza e das possibilidades de nosso conhecimento humano. Por que, com efeito, recusamo-nos a nos declarar satisfeitos com a evidência objetiva, definida como o fizemos anteriormente? Porque sonhamos alcançar, em vez da evidência irrefragável, objetiva, porém indireta, da *afirmação*, a evidência objetiva direta da *intuição ontológica*: gostaríamos de ver claramente não apenas que os dois termos de um juízo devem estar unidos na identidade de um mesmo *suppositum*, mas *por que e como*, em si, essa identidade é necessária; imaginamos, portanto, poder conhecer racionalmente as coisas somente por meio de suas *essências diretamente penetradas*; transformamos o *desejo natural* de uma intuição saturante numa *exigência lógica*, que queremos impor a toda certeza objetiva. Se essa pretensão quimérica

de conhecer à maneira dos "intuitivos puros" pudesse realizar-se, toda crítica do conhecimento tornar-se-ia felizmente supérflua. Uma hipercrítica, aguçando-se até o relativismo absoluto, encontra, portanto, de maneira assaz curiosa, o pior dogmatismo metafísico: estabelece arbitrariamente como exigência metodológica não satisfeita o que o ontologismo estabelecia, não menos arbitrariamente, como modo necessário de nosso entendimento. O relativismo absoluto quase não passa de um racionalismo decepcionado e invertido.

COROLÁRIO

Neste ponto terminal do raciocínio crítico, a "evidência" direta, que acompanha a posse do verdadeiro nos juízos diretos, adquire, diante da reflexão, uma definição criteriológica precisa e manejável, que a vincula à necessidade teórica mais fundamental, a do *primeiro princípio*. A evidência *objetiva* de ordem racional — a que nos fornece, não um puro fato contingente, mas, no próprio fato contingente, uma necessidade ontológica, seja absoluta, seja hipotética — pertence *aos juízos cuja contraditória envolveria a negação da regra analítica do pensamento*, estando entendido que essa incoerência lógica pode existir entre os próprios termos, ou apenas entre o implícito e o explícito, da proposição sacrificada. Neste último caso, a reflexão permite reduzir ao mesmo plano o implícito e o explícito, e expor assim sua incompatibilidade absoluta.

ESCÓLIO — "SOBRE O PRIMEIRO PRINCÍPIO"

O "primeiro princípio", o princípio de identidade, e, subsidiariamente, o princípio de contradição, sua formulação negativa, devem aparecer agora como o eixo estável em torno do qual se desenvolve toda crítica, tanto metafísica como transcendental: com efeito, é pela própria aplicação do primeiro princípio que um reflexo de absoluto se insere em nossos conteúdos brutos de consciência e eleva-os à dignidade de conhecimentos objetivos. No entanto, será que observamos o suficiente em que condição o primeiro princípio pode

desempenhar esse papel essencial? Permitam-nos, visto que temos em mãos todos os elementos indispensáveis de avaliação, voltar uma última vez a esse problema.

Se o princípio de identidade ocupa a situação privilegiada que lhe atribuímos, não precisamos buscar outra razão além desta: fundamento primário dos juízos analíticos, ele é ao mesmo tempo a síntese *a priori* por excelência, a síntese que comanda todas as outras, porque se confunde com a própria vida da inteligência, faculdade do ser.[967] Expliquemo-nos.

Em primeiro lugar, parece evidente que um princípio de identidade estritamente tautológico em sua forma, isto é, que não enuncie nada de novo no predicado, e cujo significado seja tão somente a reduplicação equivalente do "mesmo" ("o que é = o que é"), assumiria no máximo o valor de uma regra de uso ou de uma norma de detecção de elementos dados: nada acrescentaria ao conhecimento, previamente adquirido, desses elementos. Esse foi, aproximadamente, o ponto de vista de Hume.

No entanto, não podemos ficar por aí. Tão logo revestimos o primeiro princípio do modo da necessidade ("o que é, necessariamente é o que é"), o predicado aí extrapola francamente o sujeito. Com efeito, o sujeito só expressa "o que é" à maneira de um dado bruto, de um fato sobre o qual nada indica, ainda, que ele seja contingente ou necessário; o predicado, por sua coerência com a cópula, afirma, nesse fato, algo que ultrapassa o fato bruto: uma necessidade; por isso, já, o juízo é extensivo e sintético.

Consideremos de mais perto a estrutura lógica do predicado. Se desconsiderarmos sua necessidade, será ele, em si mesmo, um mero *duplicatum* do sujeito? Na formulação autêntica do princípio de identidade: "quod est, est", vê-se facilmente que não. E mais, as expressões aparentemente tautológicas desse princípio impõem a mesma constatação. Quando se diz: "Ens est ens" ou "o que é, é o que é", o sentido explicitado de tais proposições só pode ser este: "Ens est

id quod habet *rationem (formam)* entis", ou "O que é, é o que tem a *qualidade* (ou a *forma*) expressa nas palavras: o que é": todos são juízos que traduzem, mediante a cópula afirmativa, a unidade necessária de um *suppositum* hipotético — o ser como dado bruto — e de uma forma — o ser como "razão inteligível"; exatamente como se disséssemos: "Tão logo algo é dado *ad modum supposition* (isto é, como existente, ou ligado a uma existência; portanto, na linha do *esse*), na mesma medida e sob o mesmo aspecto esse algo é dado como necessariamente definido por uma *forma* (isto é, como um modo de ser; portanto, na linha da *essência*)". O princípio de identidade expressa, portanto, nos termos mais gerais possíveis, a síntese necessária do *quod* e do *quo*, da existência e da essência; significa, no fundo, que todo ser, na qualidade de ser, é um "inteligível".

É preciso, aliás, repetir aqui uma observação que fizemos ao tratar do juízo. Como nossos conceitos só representam diretamente quididades materiais, o sujeito e o predicado do princípio de identidade acionam uma noção *de ser* sobrecarregada de uma relação com *supposita* materiais: o próprio primeiro princípio só se revela à nossa inteligência, portanto, numa *síntese concretiva* e, sob esse aspecto, exige uma determinação de *tempo*. Todo *suppositum* material não está submetido essencialmente à mutabilidade segundo o *tempo*? O que é verdadeiro sobre esse *suppositum* no momento presente, pode, do ponto de vista absoluto, deixar de sê-lo no momento seguinte. A conotação do tempo, enfatizada na formulação usual do princípio de contradição ("o que é não pode, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, não ser"), é chamado, portanto, pelo "modo próprio de representação" de nossos conceitos: no âmbito de aplicação direta destes últimos, ela é não apenas legítima, mas necessária; torna-se supérflua tão logo os objetos significados por nossos conceitos escapam, em si mesmos, de toda diversidade segundo o tempo, isto é, permanecem numa espécie de presente permanente. Caso se prefira enunciar o princípio de contradição sem menção formal à simultaneidade (p. ex. "o que é não pode, sob o mesmo aspecto, não ser"), é preciso subentender que a diversidade temporal, lá onde ela existiria, equivaleria logicamente a uma diversidade de aspectos.

Deixemos de lado, porém, essa dualidade concretiva que o princípio de identidade empresta da imperfeição material de nossos conceitos; mesmo segundo sua significação puramente racional, ele apresenta — conforme mostrávamos anteriormente — uma estrutura lógica nitidamente sintética, visto que afirma a unidade necessária de todo ser com sua essência inteligível. No entanto, como então ele se reveste de uma necessidade absoluta? Isso porque síntese alguma é necessária por si: como a diversidade, na qualidade de diversidade, é incapaz de ser o princípio de sua própria unificação, a necessidade de uma síntese deve ter sua fonte na própria necessidade de uma unidade em que se apaga a diversidade dos termos sintéticos. Ora, com o princípio de identidade, já possuímos o tipo de unidade sintética mais geral possível: *posição* como "esse" e *determinação* como "essência", ou ainda: ser como *realidade* e ser como *ideia*. Essa unidade permanece dualidade e não se justifica, portanto, por si mesma. Qual unidade superior — ao impor implicitamente sua necessidade toda primitiva — poderia logicamente fundamentar uma síntese tão universal? Resta apenas uma: a unidade perfeita, em que *esse* e essência se confundiriam, em que real e pensamento se identificariam por completo; em suma, a unidade do ato puro de ser.

Ora, essa unidade soberana já não pode ser expressa em conceitos nem por juízos, visto que conceitos e juízos sempre apresentam, ao menos, a dualidade sintética do próprio princípio de identidade. E, assim, a unidade que fundamenta a necessidade lógica deste último se encontra necessariamente rejeitada para fora de nosso pensamento, num Absoluto subsistente. Essa consequência inelutável situa a epistemologia diante de um dilema decisivo, o único, a bem dizer, que se apresenta logicamente: ou aceita mos a evidência primitiva do primeiro princípio — e afirmamos implicitamente o real absoluto, que é também o pensamento absoluto; ou recusamos a evidência primitiva do primeiro princípio — e então, com os sofistas antigos, tentamos em vão, por meio do pensamento, negar o próprio pensamento... mas, em contrapartida, nosso negativismo impotente é irrefutável.

A evidência do primeiro princípio é, portanto, verdadeiramente, a luz de nossa inteligência, mas apenas por comunicação natural da unidade absoluta e transcendente. Esta última se imprime em nosso intelecto como uma exigência inexoravelmente imperiosa e completamente incondicional de unidade, exigência esta que comanda nossas "sínteses" primordiais e faz com que relacionemos todos os seus conteúdos eventuais à realidade absoluta. Será que aquilo que os modernos denominam "ato transcendental do juízo" designa realmente outra coisa, em nossa inteligência em exercício, além desse domínio natural do Absoluto, considerado por eles abstrativamente, sob seu aspecto puramente funcional? Não acreditamos.

Em suma, o problema epistemológico suscitado pelo primeiro princípio não se apresenta *de início* nos termos abstrativos em que acabamos de considerá-lo. O primeiro princípio nos é dado em sua aplicação a uma matéria. Só percebemos as necessidades objetivas de nosso pensamento repercutidas nos próprios objetos de nosso conhecimento direto. "Isso é" precede, em nossa consciência distinta, "o que é, é". Seria uma perigosa ficção imaginar o primeiro princípio como uma entidade lógica que se basta a si mesma, e capaz de servir, isoladamente, como ponto de partida para a construção epistemológica. Nisso se reconhece o erro de alguns filósofos agostinianos, que pretenderam demonstrar, unicamente pelas "verdades necessárias", independentemente de todo apoio lógico dos objetos, a existência de Deus. O erro não consistiu tanto, de resto, no raciocínio efetuado a partir das "verdades necessárias", mas principalmente na ilusão de acreditar que estas últimas estavam objetivamente presentes no espírito por si mesmas e não pela mediação *lógica* dos objetos de experiência.

As etapas dialéticas que nos conduzem ao Ser absoluto pela vida do primeiro princípio, entendido em seu sentido metafísico integral, são, portanto, as seguintes: a) possibilidade objetiva do primeiro princípio, reconhecida em sua aplicação necessária ao objeto físico (que, conforme demonstramos de acordo com Aristóteles e São Tomás,[968] seria pura contingência e desvanecer-se-ia como objeto se não

estivesse submetido à necessidade do primeiro princípio); b) afirmação do Absoluto, Ato puro, como fonte necessária dessa possibilidade objetiva. A segunda etapa é realmente *a priori*; mas permaneceria hipotética, na falta da primeira.[969]

Acreditamos ser supérfluo insistir no encontro inevitável, em todo conhecimento intelectual de objeto, entre uma dupla condição relativa à realidade: uma condição *empírica* (intuitiva sensível) e uma condição *transcendental* (relação implícita de toda síntese objetiva com a realidade absoluta); de fato, tratamos desse assunto, em seus aspectos principais, ao longo de todo este volume. Relembremos apenas que a aliança dessas duas condições opostas — uma passiva e outra ativa — na unidade do conhecimento só é possível mediante a finalidade dinâmica de uma inteligência que tende à sua perfeição derradeira por assimilações sucessivas. O "ato transcendental do juízo", a que nos referíamos anteriormente, se for de fato, em nossa inteligência, a moção transcendente do Ato puro, unidade absoluta do ser, deve criar em nós uma orientação ativa para a unidade absoluta como para um fim a ser adquirido: isso porque o fim é correlativo ao princípio. E será, portanto, como orientação objetiva para um fim ilimitado, sob o tipo formal da unidade pura, que a moção transcendente alcançará primeiro nossa consciência.

Se não receássemos ultrapassar em demasia o objeto preciso desta obra, mostraríamos que essa interpretação tradicional — a um só tempo lógica e metafísica — do princípio de identidade nos fornece, *ex aequo*, em virtude da mesma necessidade primitiva, toda a gama dos "primeiros princípios": princípio de contradição; princípio do terceiro excluído; princípio de razão de ser ou de "inteligibilidade" (a que facilmente vincularíamos o princípio transcendente de causalidade); princípios transcendentais do uno, do verdadeiro, do bem; por fim, princípios do ato e da potência. No entanto, o desenvolvimento desse tema cobriria todo o campo da metafísica geral.

Permitam-nos, para terminar este livro III, assinalar uma vez mais, brevemente, a relação que, a nosso ver, vincula a necessidade transcendental, que é a mesma do "primeiro princípio", e a realidade objetiva.

Para o conhecimento direto, a questão não é suscitada. A função transcendental, que aí se "exerce", nada mais é que a "relatividade direta ao objeto, ou ao ser", que constitui a própria característica da inteligência como faculdade intencional. A atuação dessa "relatividade intencional" fornece a evidência objetiva mais completa, ao menos enquanto a reflexão não vem perturbar a quietude dos assentimentos primitivos.

A *Crítica* — obra da reflexão — já não se entrega à evidência direta do objeto, à atração exclusiva do *id quod* do conhecimento. Ao considerar a um só tempo o sujeito e o objeto, o *id quo* e o *id quod cognoscitur*, e isso nos limites do *inteligível em ato*, imanente ao sujeito, ela se propõe definir as condições universais que regulam a unidade e a oposição desse *id quo* e desse *id quod*, de modo tal que permita discernir, em virtude de necessidades estritamente racionais, aquilo que, no inteligível imanente, deve pertencer ao sujeito e aquilo que deve pertencer ao objeto. A *Crítica* é, por assim dizer, um esforço de posicionamento acima da evidência objetiva direta, não apenas a fim de registrá-la como estado de evidência, mas também de apreender seu princípio e depreender suas leis.

Aonde esse procedimento conduz? Pode conduzir:

1. Ao reconhecimento da necessidade de uma *condição transcendental* de unidade, para tornar "inteligível" o conteúdo objetivo da consciência. O kantismo atém-se a isso.

2. Ao reconhecimento da necessidade de uma *condição transcendental* de unidade, decerto, mas de uma condição transcendental que exige, sob pena de contradição, a realidade ontológica dos objetos, e fundamentada, ela própria, num *ato*

transcendente, princípio primário das inteligências e dos objetos em conjunto: das inteligências como "atos inteligíveis dos objetos", dizem os escolásticos, e dos objetos como matéria proporcional das inteligências, como "inteligíveis em potencial". Até aí conduz a análise das condições de possibilidade de uma "unidade transcendental": foi o que tentamos mostrar. Justificamos assim — e delimitamos — pelas exigências lógicas do objeto imanente, ou do "inteligível em ato", a própria evidência direta que o concurso do objeto ontológico atribuía ao conhecimento direto.

O método transcendental kantiano, portanto, a nosso ver, deve ser completado não apenas para encontrar o objeto ontológico, isso é óbvio, mas até para explicar racionalmente o objeto imanente. Neste último, ele revela certas condições lógicas certamente necessárias, talvez até proximamente suficientes, mas não *todas* as condições lógicas *absolutamente* suficientes. Por isso, acreditamos ser possível afirmar que o método transcendental, se quisermos desenvolver por completo suas virtualidades e fundamentá-lo em razão, deve consumar-se num método metafísico.

Não é esse valor, implicitamente metafísico, do método transcendental levado ao extremo de suas possibilidades, que torna tão árdua — e tão oscilante, em certos autores — a resposta a esta pergunta histórica, tão modesta em aparência: as filosofias de Fichte, Schelling ou Hegel são sistemas de *idealismo transcendental* ou *metafísicas* propriamente ditas? A nosso ver, merecem esses dois qualificativos ao mesmo tempo, não em virtude de algum modo contingente de expressão, mas em razão de seu método essencial.[970]

OBSERVAÇÃO. — O esboço que acabamos de ler de uma *Crítica* transcendental — e mesmo nossa apresentação, mais ampla, de uma *Crítica* metafísica — não constituem, longe disso, uma epistemologia completa, mas apenas uma justificação, diante da razão reflexiva, do valor objetivo de nossas afirmações ontológicas em geral. É verdade que, ao tratar desse problema fundamental, já traçamos, forçosamente, o âmbito em que deverão classificar-se os problemas ulteriores

inevitáveis: sistema crítico e metafísico das categorias; natureza e necessidade do conhecimento indutivo; método e valor da ciência positiva. Não podemos estudar em si mesmas essas questões interessantes e importantes, que ultrapassam nosso objetivo imediato: nossa tentativa não consistiu — perdoem-nos relembrá-lo — em escrever uma epistemologia geral e especial, mas simplesmente em conduzir ao *limiar da metafísica* o leitor que tivesse a paciência de nos seguir.

Conclusões gerais do Caderno v

I — A refutação do kantismo

A comparação esboçada neste volume entre os princípios de uma epistemologia tomista e os princípios fundamentais da crítica moderna, codificados por Kant, reveste-se, em nossa intenção, não tanto de uma significação polêmica, mas principalmente de uma significação doutrinal. Por isso, atribuímos mais valor à *apresentação* racional e tradicional que preenche o livro II do que à tentativa de demonstração transcendental tentada no livro III. É verdade que nossa própria análise do sistema tomista do conhecimento se inspirava na preocupação, que estimamos legítima, e até oportuna, de enfatizar, com mais força do que se faz usualmente, as partes que o tornam, em seu conjunto, refratário às influências dissolventes da crítica e facilmente adaptável às exigências racionais desta última. Na medida em que houvéssemos solidamente encadeado as teses doutrinais do livro II, poderíamos nos orgulhar de haver instituído antecipadamente uma refutação — e não das piores — do idealismo kantiano: entendemos por isso uma refutação que se aplica a preencher as lacunas assinaladas por ela.

Consideremos por um instante, sob esse ângulo serenamente polêmico, o conteúdo deste volume.

A refutação do erro kantiano deve visar, para ser abrangente e verdadeiramente eficaz, as duas bases de prova de que Kant deduz a necessidade do idealismo transcendental, com exclusão do realismo metafísico.

São elas: 1. As *antinomias* inerentes a toda metafísica definida — antinomias estas que seriam suprimidas pelo idealismo transcendental. 2. O caráter *dogmático* de toda metafísica definida, isto é, a impossibilidade de justificar racionalmente, pela necessidade teórica e objetiva do pensamento, qualquer afirmação "positivamente numênica": daí resulta que o idealismo transcendental seria a única posição não dogmática, a única atitude crítica da razão reflexiva.

Atingiríamos em cheio o kantismo pelas duas demonstrações seguintes:

1. Que existe, de fato, uma metafísica propriamente dita, bem concatenada e sistemática, em que as antinomias se resolvem.

2. Que a afirmação metafísica do númeno é garantida, de direito, pela necessidade teórica constitutiva do objeto pensado; em outros termos, que, mesmo se admitirmos o ponto de partida restrito que a *Crítica*[971] se dá, não sem certa arbitrariedade, e aplicarmos somente o método transcendental de raciocínio — nisso insistimos, portanto, não obstante reservas metódicas que, talvez, não se imponham em si mesmas —, ainda assim seriam ultrapassadas as conclusões negativas do idealismo kantiano e seria restaurado, sob o objeto fenomenológico, o objeto metafísico.

A primeira dessas duas refutações — prova da metafísica pela própria metafísica — corresponde ao livro II deste *Caderno* V; a segunda — emenda da crítica pela própria crítica — corresponde ao livro III.

Retomemos, à guisa de conclusões, algumas linhas gerais de uma e de outra.

II — Solução escolástica das antinomias kantianas

Reabilitar, contra Kant, o princípio fundamental de toda metafísica, a apreensão *objetiva* de um absoluto, não seria temeridade? Fosse qual fosse o valor das considerações que nos levariam a ultrapassar o criticismo agnóstico, será que, ao relembrar o absoluto, não vamos reabrir a fonte das antinomias?

Desde a antiga antinomia entre o Uno e o Múltiplo, foram numerosas, na história da filosofia, essas oposições aparentemente inconciliáveis entre pontos de vista que poderiam, sob outros aspectos, parecer igualmente legítimos. Ainda reencontramos algumas — e não das menores — na revisão que faremos mais tarde[972] das principais correntes da filosofia contemporânea: será o momento de indagar que luz é projetada nelas pela doutrina tradicional da escolástica.[973] Aqui nos atemos ainda, deliberadamente, nas cercanias imediatas do kantismo histórico. Vejamos, portanto, ao sublinhar os princípios, mais que o detalhe, como a contradição das antinomias kantianas foi superada antecipadamente na metafísica tomista.

Lembremos que todas as antinomias da razão especulativa derivam de um raciocínio ambíguo, que pode expressar-se brevemente assim:[974]

Todo condicionado exige a existência da totalidade de suas condições.

Ora, um condicionado nos é dado (objetivamente na experiência).

Logo, a totalidade de suas condições nos é dada com ele.

Esse raciocínio, o próprio Kant assinala, seria absolutamente correto se "condição" e "condicionado" fossem aí considerados igualmente na ordem dos números. Poder-se-ia dizer, aliás, em termos mais gerais, que esse silogismo se torna irrepreensível tão logo "condição" e "condicionado" aí se referem ao mesmo plano de ser.

A ambiguidade de que resultam as antinomias provém, segundo Kant, do fato de que o "condicionado" (o objeto de experiência) *só* nos seria realmente dado como fenômeno e de que, por isso, não sabemos muito bem em que sentido se deve entender a exigência da *totalidade* das condições: num sentido absoluto ou relativo, numênico ou simplesmente fenomênico. Daí, em nosso pensamento, oscilações sistematicamente traduzidas pelas quatro grandes "antinomias cosmológicas". Kant fundava sua solução das antinomias[975] no princípio da *idealidade transcendental* dos objetos fenomênicos,[976] com seu corolário, que é também, em pequeno grau, um contrapeso: o valor problemático (ou a possibilidade negativa) do número. Lograva assim diferenciar suficientemente o alcance das palavras "condição" ou "condicionado", no raciocínio relembrado acima, para afastar a confusão lógica de que nascia a contradição. Com efeito, se levarmos em conta a idealidade transcendental dos objetos de nosso conhecimento, vemos então, nas condições em que eles nos são dados, apenas condições puramente relativas, condições do "aparecer" e não do "ser"; por outro lado, notamos que a exigência da "totalidade", ou da "consumação" das condições em geral, expressa de fato algo bem distinto de uma lei objetiva da ordem fenomênica. Essa exigência representa uma necessidade metempírica do espírito, uma tendência subjetiva para o incondicionado transfenomênico: ela encontra satisfação no absoluto *problemático* do número positivo, mas não poderia nos impor legitimamente a realidade objetiva desse número. Recepção do dado e exigência totalizadora se relacionam a planos diferentes, sem comunicação no objeto.

Dialeticamente falando, o princípio kantiano da idealidade transcendental dos objetos de experiência afasta ou resolve as diversas

antinomias.[977]

Claro está que nossa solução não pode se confundir com a de Kant, visto que foi precisamente o princípio kantiano de idealidade que tivemos de corrigir, ou completar, nas páginas anteriores. Os objetos, para nós, são intrinsecamente relativos ao absoluto: cessam, portanto, de ser puramente empíricos, puramente fenomênicos; a estrutura transcendental deles denuncia o Ser infinito, de que constituem as muitas participações finitas.

Mas será que iremos, por reação, ao extremo oposto do kantismo? Afirmaremos que os objetos "condicionados" de que temos experiência nos são "dados" extrínseca e diretamente como "númenos", como "inteligíveis"?[978] Isso seria adotar, em princípio, a posição de cunho platônico de todos os ontologismos, quer intuitivos ou místicos, quer racionalistas. E seria também — reconheçamo-lo — recair sem defesas sob a crítica contundente e implacável de Kant; seria reabrir a fonte das antinomias.

Resta a via mediana, outrora explorada por São Tomás de Aquino.

Kant — reconheçamo-lo — tem parcialmente razão: todos os nossos conceitos, sem exceção, apresentam um aspecto fenomênico e relativo, uma referência transcendental à matéria; isso porque todos derivam da sensibilidade e, na medida mesma dessa origem, permanecem tributários de condições que os orientam essencialmente para a ordem material e infra-inteligível da sensibilidade. Denominamos esse aspecto relativo e restritivo de nossos conhecimentos intelectuais de seu "elemento de representação". Nossos conceitos, sejam quais forem, sendo abstraídos do sensível, só "representam" diretamente "quididades sensíveis", professa o Doutor Angélico.

No entanto, sob esse "elemento de representação", que o sustém em sua base, por assim dizer, como uma condição de sua possibilidade interna, jaz um elemento de ordem estritamente intelectual, um elemento numênico, portanto, que poderíamos chamar de "elemento

de significação" transcendente. O objeto dessa significação (a essência como essência, com sua necessidade hipotética) só é "representável" indiretamente, pelo próprio elemento de representação empírica e fenomênica; isso porque, se ele fosse representável *em si*, seríamos dotados, por conseguinte, de intuição intelectual. No entanto, não ser representável em si não é sinônimo, em absoluto, de ser inexistente para nosso pensamento objetivo. Constatamos, precisamente, que todo conhecimento objetivo comporta, além de uma representação direta, sempre relativa a objetos materiais dados, uma "posição absoluta de ser" ou, em outras palavras, uma relação implícita do objeto fenomênico com o Absoluto, unidade suprema e fim derradeiro. No interior de toda intelecção humana, o *elemento de significação* objetiva envolve uma relação ontológica com o Absoluto.[979]

Assim, podemos postular, em princípio, que o objeto direto de conhecimento, no homem, é *fenomênico* (sensível, ou relativo ao sensível) por seu elemento de representação, *numênico* por sua significação objetiva integral.

Graças a essa distinção entre uma representação fenomênica e uma significação numênica em todo conceito objetivo, torna-se fácil transpor para nossos fins a solução kantiana das antinomias, depurando-a de seu agnosticismo, sem, contudo, introduzir aí ontologismo algum.

Retomemos, de início, o silogismo ambíguo, fonte comum das antinomias, segundo Kant:

"Quando um condicionado é dado, a série inteira de suas condições é igualmente dada".

Admitiremos essa premissa maior, notando apenas que, para ter um sentido, ela deve pressupor condição e condicionado no mesmo plano de ser.

"Ora, o condicionado é dado (objetivamente, na experiência)".

Distingamos: o condicionado, isto é, o "conceito objetivo", é dado a um só tempo como fenômeno, por seu elemento de representação direta, e como númeno, por sua significação objetiva total — tudo isso se admite —; ao contrário, quer-se dizer que o condicionado se impõe a nós, seja exclusivamente como fenômeno (como objeto fenomênico), seja exclusivamente como númeno? Isso, diferentemente de Kant, nós teríamos de negar.

"Logo — tenta-se concluir —, a série inteira das condições do objeto condicionado é dada com ele".

Essa conclusão implica uma distinção correspondente à da premissa menor: a série inteira das condições do objeto como *númeno* é dada com ele, decerto: na ordem numênica, não há série regressiva inacabada, infinita; no entanto, a série das condições do objeto como representação *fenomênica* só é dada por inteiro na medida em que a relatividade essencial do fenômeno comporta essa integridade. (Um escolástico reconhecerá aqui a distinção clássica entre "causae *per se* subordinatae" e "causae *per accidens* subordinatae").

Bastará que apliquemos essa distinção às diversas antinomias para resolver seu conflito aparente.[980]

PRIMEIRA ANTINOMIA

Tese: "O mundo tem um começo no tempo, e ele é também limitado no espaço".[981]

Antítese: "O mundo não pode ter nem começo no tempo, nem limites no espaço".[982]

O mundo, isto é, *o conjunto dos objetos da experiência possível*, é limitado ou ilimitado?

Em sua realidade *ontológica*, na medida em que ele se opõe ao Absoluto como sua participação criada, não há dúvida de que o mundo seja finito e limitado (*sub ratione entis*).

Mas será que disso decorre que o mundo seja limitado também *no tempo e no espaço*?

Dissemos anteriormente[983] por que admitimos a realidade da extensão concreta e da sucessão temporal nos objetos sensíveis. No entanto, é evidente que a indução que permite generalizar essa espacialidade e essa temporalidade a todo objeto material, distributivamente, nada nos diz sobre a possibilidade em si de uma infinitude verdadeira das séries espaciais e temporais.

A questão da infinitude ou da não infinitude dessas séries só tem sentido, na antinomia kantiana, em relação ao tempo ou ao espaço considerados como princípios "continentes e totalizadores" — finitos ou infinitos — dos fenômenos (o que corresponde aproximadamente ao espaço e ao tempo "imaginários" dos escolásticos). Ora, nessa acepção ampliada, nossos conceitos de tempo e de espaço expressam objetivamente as *leis formais* que presidem à construção ou à reconstrução imaginativa: como leis construtivas de números, figuras ou transcursos temporais, elas são, cada qual em sua ordem, *a priori*, apodícticas e de aplicação indefinida, no sentido de que não comportam nenhuma cláusula que restrinja o campo temporal ou espacial de sua aplicação: a infinitude delas é negativa e potencial;[984] por essa razão apenas, o espaço e o tempo "imaginários" seriam indefinidamente extensíveis — fosse qual fosse o caso, aliás, de um espaço e de um tempo reais. No entanto, mesmo suponto que, em virtude dessas leis, nossa representação *imaginária* ("fenomênica"), espacial e temporal, do mundo tendesse essencialmente para um limite, ainda não poderíamos extrair daí nenhuma conclusão direta quanto à limitação ou à ilimitação possíveis do universo como "coisa em si", num tempo e num espaço *absolutos*. A partir da representação apenas — induzida ou construída — de objetos sensíveis, nenhuma

evidência decisiva impele nosso assentimento racional, quer para a tese, quer para a antítese.

A história da filosofia ilustra admiravelmente esse estado de impotência ou de indiferença de nossa razão diante do problema da limitação do mundo empírico. Enquanto um Heráclito e toda uma linhagem de teóricos do "devir" ou, em outra esfera do pensamento, muitos filósofos orientais, não sentem dificuldade alguma em admitir um fluxo perpétuo e indefinido das coisas materiais, outros filósofos, por exemplo, metafísicos mais ou menos tocados pelo nominalismo, alegam, ao contrário, a impossibilidade de um número infinito ou de uma sucessão sem início. E, uma vez mais, São Tomás de Aquino se mantém na via do meio. Aceita, como dogma revelado, o início *temporal* do mundo, mas não considera possível demonstrar racionalmente essa verdade. E, no que tange ao *espaço* e ao *número*, embora rejeite a infinitude *atual* de uma grandeza, de um *quantum* objetivo qualquer, não hesita em reconhecer a infinitude potencial da lei constitutiva da grandeza, do número ou da multitude: "Infinitum invenitur in potentia *in additione* multitudinis".[985]

Nada nos obriga, para esquivar a primeira antinomia, a tomar partido no debate que divide os metafísicos. Visto que, a nosso ver, a necessidade racional de "totalizar" nada mais é que a manifestação da remissão, que fazemos implicitamente, de todas as coisas a um absoluto, não pertencente à ordem fenomênica, o problema da "totalida de das condições", no que ele oferece de objetivamente inevitável, não diz respeito à distribuição interna do mundo fenomênico; quer sejam, como tais, limitadas ou ilimitadas, as séries empíricas não poderiam conflitar com a unidade transcendente exigida pela razão. Contrariamente a Kant, aceitamos por válida essa exigência metafísica e, no entanto, como ele, julgamos improcedentes os dois termos da antinomia.

SEGUNDA ANTINOMIA

Tese: "Toda substância, no mundo, se compõe de partes simples".[986]

Antítese: "Coisa alguma, neste mundo, se compõe de partes simples".[987]

O problema a que respondem contraditoriamente a tese e a antítese é o da divisibilidade limitada ou ilimitada dos objetos estendidos no espaço. O elemento derradeiro constitutivo das coisas é mônada simples ou átomo extenso?

Uma vez mais, nossa solução da antinomia se aproxima da de Kant, sem confundir-se com ela.

A exigência racional de uma totalidade acabada de condições regressivas diz respeito apenas às realidades absolutas: na ordem numênica, incontestavelmente, a unidade inteligível elementar deve ser a unidade objetiva da substância, a mônada, verdadeiro átomo inteligível.[988]

No entanto, será que cumpre por isso que a extensão espacial, condição material e ininteligível dos objetos, se decomponha por sua vez em elementos simples, ou em um número limitado de elementos simples, ou em um número limitado de elementos ainda extensos, mas ulteriormente indivisíveis? Que necessidade *racional* poderia ser invocada em favor dessa tese? Muitos filósofos não deram seu sufrágio, ao contrário, à antítese, afirmando a divisibilidade indefinida de tudo o que é *continuum* espacial? Uns ou outros, quem tem razão? Os primeiros reduzem à representação sensível de extensão as condições numênicas da substância; os segundos estendem à substância (ao objeto em si) as propriedades do modo sensível da extensão. De um lado e de outro, há confusão, ao menos parcial, entre sensível e inteligível.

A bem dizer, a lei de continuidade espacial que rege toda representação sensível — lei indutiva ou construtiva, objetiva ou subjetiva, isso pouco importa aqui —, não afirma nem nega a

divisibilidade indefinida do objeto real: não determina nenhum limite necessário da divisão, *que ainda depende de outras condições*, não apenas da simples continuidade; eis tudo. Tudo seria diferente, aliás, se a extensão dos geômetras constituísse a essência inteligível das coisas materiais, conforme acreditaram os cartesianos ortodoxos.

Na segunda antinomia, como na primeira, reconheçamos, com Kant, que os dois termos opostos são igualmente desprovidos de necessidade *a priori*. Isso não impede que um ou outro desses termos possa ser sugerido por considerações de uma ordem diferente, como o seriam aproximações indutivas, simplificações felizes na expressão matemática das leis físicas, e assim por diante. A oposição pode renascer, e renasce efetivamente, entre as teorias empíricas diversas da extensão concreta, entre a física do contínuo e a física do descontínuo; no entanto, a razão pura ignora esse conflito suscitado fora dela.

TERCEIRA ANTINOMIA

Tese: "A causalidade determinada pelas leis da natureza não é a única de que derivam todos os fenômenos do mundo: é preciso, para explicá-las, admitir também uma causalidade livre".[989]

Antítese: "Não há liberdade, mas tudo, no mundo, acontece de acordo com leis naturais".[990]

Talvez não seja inútil relembrar que essa famosa antinomia entre determinismo e liberdade não consiste, a bem dizer, na oposição entre determinismo ontológico e livre-arbítrio, porém mais diretamente na contradição entre *determinismo empírico* (a sucessão irreversível de fenômenos definidos) e *causalidade metempírica* em geral, na medida em que os efeitos desta última se inserem na ordem fenomênica. Esta última causalidade é chamada por Kant de "causalidade livre".

Os escolásticos têm teorias muito precisas sobre a relação que liga a causalidade metempírica em geral e a causalidade livre no sentido

mais restrito, isto é, a que se exerce por livre escolha. Há nessas teorias, ao lado de princípios dominantes e incontestes, expressão de verdadeiras necessidades da razão, não poucos pontos delicados e discutíveis, em que o choque das opiniões parece provir sobretudo da desproporção fatal de nossos conceitos analógicos para representar a essência das realidades transcendentes. Sem abordar aqui esses problemas sutis, cuja obscuridade é aquela mesma que uma epistemologia prudente faria prever, consideraremos a antinomia entre causalidade e liberdade nos termos gerais em que Kant a circunscreve.

Postulada dessa maneira, ela se resolve sem dificuldade, com a condição de relacionarmos a tese à ordem numênica, e de admitirmos — ou transmitirmos — a antítese para a ordem dos puros fenômenos (considerados precisivamente como fenômenos). Essa é a solução kantiana, com a ressalva, todavia, que a liberdade numênica, afirmada por todos, só é admitida por Kant *problematicamente*. Entre liberdade numênica e determinismo empírico, a contradição lógica não existe, visto que o exercício de uma causalidade transcendente não deve necessariamente modificar a ordem regular de sucessão dos fenômenos. E isso basta para descartar a antinomia.

Decerto, seria possível aprofundar o exame e perguntar se, na própria ordem sensível, a lei de causalidade ontológica (tomada integralmente) se confunde com o determinismo estritamente empírico. Talvez fosse até necessário caracterizar o determinismo empírico não tanto como uma lei efetiva, mas principalmente como uma *lei-limite*, que aplicamos à interpretação dos fenômenos à maneira de um postulado metodológico.[991] Isso porque, bem vistas as coisas, na solidariedade universal dos seres, são as causas que determinam os fins, ou são os fins que regulam as causas? Abstenhamo-nos desse assunto. Nossa solução atual da terceira antinomia não julga de antemão o valor da antítese aplicada apenas aos fenômenos: que tenhamos, em outro lugar, de afirmá-la, graduá-la ou negá-la, isso quase não importa do ponto de vista epistemológico fundamental em que nos situamos aqui.

QUARTA ANTINOMIA

Tese: "Existe no mundo, seja como sua parte, seja como sua causa, um ser absolutamente necessário".[992]

Antítese: "Em lugar algum existe um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, como causa exterior deste último".[993]

Nessa antinomia, a tese se fundamenta em nossa exigência racional de consumação, de totalização das condições da *existência*.

Se essa exigência tivesse de ser satisfeita na ordem do "representável", do "fenomênico", isto é, na ordem dos objetos conceituais de nosso entendimento, ela nos lançaria em grande perplexidade: isso porque um ser absolutamente necessário não poderia ser *representado* por fenômenos, seja qual for o grau de unificação ou de totalização alcançado por eles: escapa, por definição, da abrangência direta de nossos conceitos; mas, então, como conhecê-lo?

Por isso, Kant concede à nossa exigência especulativa de um absoluto existencial apenas um objeto puramente "ideal", uma espécie de personificação dessa mesma exigência, supostamente satisfeita: a saber, a *ideia* "reguladora" ou "heurística" de Ser necessário; isto é, um "númeno negativo", um não fenômeno, no máximo, uma realidade problemática na esfera incognoscível dos puros inteligíveis.

Nossa solução se parece com a solução de Kant, apenas no sentido de que, como ele, remetemos a possibilidade da *tese* à ordem numênica pura. Diferimos dele ao demonstrar não apenas a possibilidade negativa, mas a necessidade *objetiva* de um Ser absoluto: consideramos que este último está implicitamente afirmado, como "númeno positivo", em todo juízo.

Quanto à antítese, ela é necessariamente verdadeira, aplicada ao mundo fenomênico (sensível), visto que todo fenômeno, ao

permanecer, por definição, submetido à mutabilidade segundo o tempo, poderia, portanto, absolutamente falando, *não ser*. No mundo essencialmente contingente dos fenômenos, não há lugar para uma existência absolutamente necessária. Nem sequer se pode conceber, acrescenta a antítese, um ser necessário que estivesse fora do mundo, mas cognoscível *apenas em relação a este último*, como sua causa: com efeito, uma causa semelhante, definida exclusivamente por sua ação no mundo fenomênico, inaugura séries temporais e não está, portanto, *como causa*, de maneira alguma "fora do mundo". Em outros termos, se existe um Ser necessário e absoluto, não é como causa do mundo fenomênico que ele é necessário e absoluto: sua necessidade interna decorre de outra fonte.

OBSERVAÇÃO SOBRE A QUARTA ANTINOMIA

Nossa solução, ao afastar a dificuldade dialética dessa antinomia, e justamente por isso, ao neutralizar a objeção kantiana, ainda não esclarece o fundo do problema suscitado. A metafísica tomista do conhecimento oferece algo melhor que essa escapatória rudimentar. Com efeito, ela responde às duas perguntas seguintes, que se impõem a quem quiser, ao resolver a antinomia cosmológica da existência, lançar as bases positivas de uma teodiceia; e essa é, de fato, a pretensão dos escolásticos, que, de modo quase unânime, demonstram *a posteriori*, pela necessidade de uma causa primária das realidades finitas, a existência do Deus transcendente.

Eis as duas perguntas:

1. Como o transcendente pode ser cognoscível por conceitos que só "representam" diretamente objetos sensíveis, fenomênicos?

2. Como a exigência causal permite concluir a existência de um Ser transcendente?

Reconhece-se o problema da analogia do ser, abordado pelas duas vias, a da essência e a da existência.

À primeira dessas perguntas, que se nos apresentou constantemente no livro II, respondemos que a afirmação do Ser absoluto, contida implicitamente em todo conhecimento objetivo, emprestava a própria forma do dinamismo natural, do apetite intrínseco, que orienta nossa atividade intelectual, para além de todo limite concebível, para a assimilação de um fim objetivo ilimitado. E explicamos em detalhe as características dessa imanência dinâmica do Ser divino ao nosso entendimento.

À segunda pergunta, também já respondemos muito nitidamente quanto ao fundo. No entanto, talvez se espere de nós uma resposta mais expressamente formulada em termos de "causalidade".

Vários filósofos, entre os escolásticos nominalistas e entre os modernos, assinalaram, a propósito da demonstração de Deus como Causa primária, uma dificuldade que não é totalmente vã.

Admitamos, diz o autor do tratado dos *Theoremata* (por muito tempo atribuído a Duns Scot), que haja causas, e que, nas causas essencialmente subordinadas, seja preciso se deter numa causa primária. Qual será a perfeição necessária dessa causa primária, como causa? Ao menos a soma intensiva das perfeições de seus efeitos, não mais que isso. No entanto, a soma das perfeições de efeitos finitos é finita. A infinitude de perfeição da causa primária não pode, portanto, ser demonstrada pela via da causalidade.[994] Ockham, por sua vez, por um raciocínio um pouco diferente, chega a uma conclusão semelhante.[995] Kant, por fim, em seu exame crítico do argumento cosmológico,[996] faz uma observação de alcance muito análogo. Querendo mostrar que esse argumento se apoia falaciosamente numa prova ontológica, divide-o em duas teses escalonadas: a) o objeto condicionado, dado na experiência, pressupõe uma condição incondicionada (uma causa não causada), isto é, exige um ser necessário; b) o ser necessário é identicamente o ser absolutamente perfeito (Deus). A segunda etapa, diz Kant, só poderia ser transposta mediante o argumento dito "a priori". Independentemente da verdade

dessa asserção,[997] o pensamento de Kant sobre o ponto que nos ocupa não é duvidoso: o argumento da causalidade, na melhor das hipóteses, conduz tão somente a uma condição primária, necessária na ordem da existência; mas a existência necessária ainda não é a existência de um Ser único e infinitamente perfeito; como, por exemplo, demonstrar *analiticamente* que não possam coexistir vários seres necessários etc.?

Essas críticas nos parecem instrutivas, porque mostram a que deformação de conceitos expõe um uso demasiado exterior, demasiado puramente dialético, do princípio tradicional de causalidade. Deformação muito compreensível, aliás, entre filósofos imbuídos do espírito nominalista. De fato, quando nos atemos à noção descritiva da *causalidade* como "condicionamento" prévio, ou da *necessidade* como impossibilidade qualquer de não ser, é muito difícil, não obstante um sentimento surdo de evidência, ver por que uma causa não causada, primeiro elo de uma corrente de causalidades subordinadas, deveria, sob pena de contradição interna, ser intensivamente infinita; nem por que a existência necessária deveria logicamente pertencer a um ser único e absolutamente perfeito.

Esse *porquê* nos é informado por São Tomás e pela maioria dos escolásticos junto com ele; no entanto, queiram notar sob que forma. Se a causa não causada e a necessidade de ser designam, analiticamente, o Deus estritamente transcendente, o único Absoluto, é que, na metafísica do Santo Doutor, uma e outra dessas designações (causa, necessidade) traduzem diretamente as relações internas e fundamentais do *ser* segundo o ato e a potência: a *causa* não causada é transcendente porque é atualidade pura, o ser *necessário* é infinito porque é o ser por essência (*ens cujus essentia est esse*).

Será que é o princípio de causalidade que permite a São Tomás tais identificações? Decerto; no entanto, é o princípio de causalidade entendido no sentido profundo em que ele é uma aplicação do princípio primário do *ser*: "O ser é", isto é, o ser, na qualidade de ser, é de pleno direito; ele se justifica por sua própria posição; ele é totalmente inteligível. Afirmar sobre o que quer que seja: "isto é", sem

afirmar, ao menos implicitamente, sua perfeita inteligibilidade indireta ou direta na qualidade *de ser*, seria formular, portanto, um juízo falso e contraditório.[998] Não confundamos o princípio metafísico da causalidade transcendente nem com o princípio empírico de causalidade (isso é óbvio), nem mesmo com certa transposição simbólica de nossa própria causalidade voluntária aos agentes externos. A analogia de nossa ação pode, decerto, ajudar-nos a conceber o modo interno de exercício das causas, mas não nos fornece meio algum de demonstrar rigorosamente estas últimas por seus efeitos. Para demonstrar uma causa transcendente a partir de um efeito finito, é preciso que nosso espírito experimente, nesse mesmo efeito, uma limitação objetiva: não uma limitação qualquer, mas uma limitação de ato ou de *esse*. Só então lhe aparece que o objeto finito é inteligível tão somente pelo recurso a um complemento infinito de inteligibilidade. O princípio transcendente de causalidade expressa essa revelação, complementar e simultânea, da contingência objetiva e do Absoluto que a fundamenta, do grau de ser e da Perfeição eminente que o mensura.

Para que essa revelação, em nós, seja possível, duas condições opostas devem entrar em jogo: uma condição empírica, a imanência, em nós, de um objeto finito; e uma condição transcendental, a exigência latente, "natural", de um absoluto inteligível, de um "infinito". O encontro desses dois elementos torna manifesta, sob o olhar da consciência reflexiva, a inconsistência inteligível do objeto finito, isto é, sua contingência segundo o ser.

Não terá escapado ao leitor certa semelhança entre essa interpretação, que acreditamos ser tradicional, do princípio transcendente de causalidade e o processo metalógico de Jacobi ou do Pe. Gratry. Segundo estes últimos, cada apercepção de objeto finito põe em ato a afirmação do infinito, latente, em estado virtual, no fundo de nossa natureza intelectual. Essa afirmação, bem posta em ato, não seria necessariamente apercebida, mas entraria na própria textura de nossos conteúdos objetivos de pensamento, em que uma análise atenta poderia identificá-la.

Em seus elementos essenciais, seria a doutrina de Jacobi, ou ao menos a do Pe. Gratry, verdadeira? Seria falsa? Diríamos antes que é incompleta e ambígua.

Algo, no fundo de nossas apercepções particulares, deve determinar e exigir a afirmação do Absoluto transcendente, caso contrário jamais demonstraríamos racionalmente, a partir dos objetos finitos, a existência do Infinito. No entanto, eis o ponto preciso, ao que parece, em que uma distinção se impõe: a afirmação do Infinito é ou não, como afirmação implícita, uma condição *constitutiva* de nossas apercepções particulares de objetos?

Se não, se ela não é, em relação ao objeto primário de nosso entendimento, o objeto finito, nada além de uma condição concomitante ou subsequente, ela apenas comandará, por ocasião de cada uma de nossas apercepções e em virtude de uma necessidade subjetiva, um ato de "fé racional" no Absoluto transcendente; a passagem ao infinito seria uma verdadeira "síntese *a priori*", natural, até legítima, mas não justificada por uma necessidade estritamente especulativa, científica: dessa passagem, com efeito, o entendimento poderia esquivar-se sem contradição lógica.

Se sim, isto é, se a afirmação do Infinito é uma condição lógica prévia e realmente constitutiva de toda apercepção de objetos finitos, então, decerto, ela assume um valor de necessidade teórica, pois não poderíamos recusá-la ou anulá-la sem contradição flagrante. Seria preciso acrescentar, porém, sob pena de descair no intuicionismo ontologista, que essa afirmação transcendente, condição dinâmica constitutiva do objeto pensado, nada tem de comum com uma "visão dos objetos em Deus", nem com uma "ideia inata", mesmo apenas "virtual" no sentido cartesiano. Puramente implícita e "exercida" na apercepção dos objetos finitos, ela só pode explicitar-se dialeticamente, por reflexão e análise.

Não busquemos adivinhar o que Jacobi e Gratry quiseram dizer — e talvez tenham expressado incorretamente. Da alternativa que acaba de

ser postulada, só podemos reter a seguinte constatação: optar pelo primeiro desses termos, em outras palavras, deixar a afirmação implícita do Absoluto divino fora da estrutura inteligível do objeto finito, é querer opor às conclusões agnósticas kantianas o simples fato de uma impulsão instintiva da razão, impulsão esta — ó ironia — que Kant é o primeiríssimo a proclamar; ao contrário, optar pelo segundo termo é, na prática, comprometer-se a fornecer uma refutação absolutamente radical do agnosticismo kantiano a partir das exigências metodológicas da própria *Crítica*.

Provavelmente se observou que a solução kantiana das antinomias se apoia, para salvaguardar a parte de verdade das teses, na realidade problemática dessas "ideias da razão", que são como que os *limites ideais* dos conceitos objetivos. Em nossa solução, as ideias da razão assumem um valor absoluto de realidade, pois a afirmação necessária delas, como *objetos em si*, é verdadeiramente "constitutiva" do objeto formal próprio de nosso entendimento, e se encontra, portanto, ligada à própria possibilidade de nosso pensamento objetivo. Nem por isso elas perdem o papel regulador e metodológico, tão interessante, que lhes é atribuído por Kant: permanecem o *ideal* — mas o ideal real e subsistente — para o qual tende, como para um limite matemático, a organização progressiva do *elemento de representação* (do elemento de origem sensível) em nossos conceitos. Cada plano inferior de ser reflete a perfeição do plano diretamente superior, e tende a convergir para ela indefinidamente: o plano sensível imita, por sua coordenação, a unidade inteligível que ele não pode alcançar. Esse era um ponto de vista caro à grande época escolástica; Kant, em sua teoria das ideias-limites, recupera-o parcialmente; até o teria recuperado integralmente, se tivesse sido capaz de se liberar de certas estreitezas da primeira *Crítica* e reconhecer o valor objetivo dessa Finalidade, criadora de ordem e harmonia, que ele analisa com tanta perspicácia em sua *Crítica do juízo*. Alguns poucos lampejos preciosos, esparsos nas páginas do *Opus postumum*, a obra inacabada de seus anos de velhice, dão a crer que o pensamento de Kant, já lento e prudente em seu ritmo natural, achou-se enrijecido pela idade antes de haver consumado uma metamorfose cujos indícios não faltam.

III — Crítica da "Crítica"

Dizíamos no *Caderno* III[999] que, a nosso ver, era possível interpretar o pensamento de Kant de maneira tal que se evitassem as contradições gritantes que certos comentadores — psicologistas, hipercríticos ou neokantianos — tiveram gosto em identificar nele. E fizemos o nosso melhor para demonstrar, por nossa própria exposição do kantismo, essa possibilidade. Acrescentávamos, contudo, que diríamos com a mesma franqueza, nos *Cadernos* IV e V, quais insuficiências graves acreditávamos identificar na *Crítica*.

Seria supérfluo resumir aqui as grandes linhas de uma "crítica da *Crítica*", que já se encontram reunidas em proposições breves, no livro III deste volume. Relembremos apenas uma conclusão geral que daí se depreende.

Coisa estranha é a própria análise do ponto de vista inicial da crítica moderna — o ponto de vista do objeto, considerado precisivamente como "objeto fenomênico" —, que nos obriga a retificar essa posição metodológica, menos vazia de metafísica do que se acreditava, e a constatar que uma "aparência objetiva" — sombra de objeto — se define também por relação com um Absoluto numênico. O ponto de vista unilateral do fenômeno cognoscível oposto ao númeno inapreensível se revela, portanto, artificial e inconsistente. O dado primário da crítica moderna repousa num refinamento desse espírito abstrativo, que isola uns dos outros os aspectos do Real estreitamente solidários.

Kant não negava, aliás, que a atitude natural do espírito, a que precede as fragmentações e as abstrações da reflexão erudita, fosse a atitude da afirmação ontológica: admite toda a metafísica "a título de disposição natural" e apenas se pergunta se ela é possível "a título de ciência".[1000]

Para ultrapassar o kantismo a partir do próprio kantismo, seria preciso, portanto, descobrir o Absoluto metafísico entre as condições constitutivas de um objeto incontestavelmente dado "a título de ciência". Ora, o mínimo incontestável de objeto dado "a título de ciência" é, segundo Kant, o objeto de experiência, isto é, o objeto dado como fenômeno; mínimo incontestável porque, manifestamente e na opinião de todos, não se pode descer abaixo disso sem tornar impossível toda consciência objetiva.

Será que nos equivocamos ao aceitar, provisoriamente, esse mínimo como base de nosso exame da filosofia crítica? Caso se evidenciasse, após um estudo atento, que, ao nos restringirmos por método a esse mínimo, cortamos todas as vias de acesso à metafísica, o mal não seria tão grande: teríamos, decerto, perdido um meio direto e cômodo de refutar Kant em seu próprio terreno; mas o que concluir disso, senão que aceitamos demasiados sacrifícios no ponto de partida? O realismo metafísico, apoiado na evidência comum, permaneceria o que ele era: um bloco sem fissura, que se impõe por si mesmo, porque, fora dele, tudo é impotência ou contradição latente. E poderíamos também, portanto, com todo o direito, censurar Kant de diminuir arbitrariamente as certezas primárias. Mas não acreditamos, de fato, que o realismo tradicional esteja reduzido a entrincheirar-se assim em suas defesas principais e inexpugnáveis.

Diante do problema do conhecimento, podemos proceder, com Kant e por razão de método, um pouco como o geômetra, que transpõe a realidade complexa num jogo, tão restrito quanto possível, de variáveis tão abstratas quanto possível, e encontra as "invariantes" sob a própria variabilidade; em crítica, aceitamos partir do aspecto relativo do objeto, aspecto esse que ninguém contesta nem poderia contestar: se reencontrássemos, sob a própria relatividade desse objeto, o absoluto metafísico, nossa conclusão, apoiada num número menor de pressupostos, não adquire, se não mais valor intrínseco, ao menos mais alcance polêmico? Seria até preciso acrescentar, para julgar de modo equitativo os métodos críticos, que o tratamento altamente

abstrato e, por assim dizer, algébrico de uma questão raramente deixa de projetar sobre ela luzes mais nitidamente definidoras.

Empenhamo-nos, portanto, em explicitar, partindo de um mínimo de pressupostos, a significação transcendente implícita de toda representação objetiva do entendimento: a "invariante" metafísica. Nosso fio condutor foi sempre aquele axioma muito simples e perfeitamente evidente da escolástica tradicional: que com uma essência abstrata não se faz existência; nem com o formal, o atual; nem com o lógico puro, o real; em suma, que com a *potência* não se faz *ato*.

Aplicados a nosso problema crítico, esses truísmos significam que, depois de haver esvaziado as representações, formas e relações lógicas de tudo o que aí pertencia à ordem absoluta do ato, seria bem surpreendente que se conseguisse, por uma combinação qualquer dessas abstrações, fazer brotar daí a própria atualidade tão radicalmente descartada. Por isso, o mais maravilhoso arcabouço imanente de abstração, de formal, de lógica pura, não poderia, por si, justificar a afirmação de uma subsistência nem de uma possibilidade de subsistência.

Eis, agora, a dificuldade inextricável em que se embaraça a filosofia kantiana. Aí se postula a consciência objetiva, isto é, a representação do objeto, como objeto, em juízos. Ora, o que é conceber um objeto como objeto senão representá-lo ao menos como subsistência possível, vinculá-lo como essência a um ato existencial possível e, portanto, indiretamente, a um ato totalmente ato? Sem a presunção implícita de uma ordem absoluta dos possíveis (com tudo o que se segue logicamente), a própria consciência *objetiva* (isto é, a consciência, ilusória ou não, de uma relação de verdade) se torna logicamente impossível, na falta de um termo exterior de referência: resta na consciência tão somente uma organização sintética de fenômenos, que nada relaciona com o objeto mais que com o sujeito.

No entanto, dir-se-á, Kant não considerou, desde sempre, a razão como uma função transcendental de objetivação? A *Crítica* não

discute essa função, apenas examina sua aplicação possível aos dados. E até, não é na objetividade transcendental da razão que se fundamenta, segundo Kant, a realidade de "coisas em si"?

Pode-se, decerto, compreender assim o kantismo: foi nossa interpretação no *Caderno* III. Eis-nos, ao que parece, prestes a nos fazer entender.[1001] Por que, após um momento de otimismo e olhando mais de perto, deveríamos constatar que o abismo subsiste entre a concepção kantiana e a concepção realista? Porque o filósofo crítico quer considerar a própria função transcendental de objetivação somente a título de pura condição lógica "indefinida" — como uma cláusula universal e indeterminada de absoluto objetivo, que cai do céu da razão, como uma predestinação global e extrínseca, sobre os fenômenos. O equívoco de Kant foi ter permanecido aí — por atavismo wolffiano, ao que parece —, nessa afirmação dogmática e estéril de um indício lógico de absoluto posto indiferentemente sobre os fenômenos. Conduzido até esse ponto, o problema do objeto exigia aprofundamento: cumpriria investigar sob quais condições a aplicação de uma cláusula de absoluto a fenômenos era concebível, isto é, tentar definir o que essa aplicação pressupõe logicamente da parte de seus dois termos.

Na realidade, Kant não tira proveito algum do ato transcendental de afirmação, que, no entanto, ele pressupõe. Ao formular as conclusões agnósticas da *Crítica da razão pura*, ele se atém apenas às relações formais e estáticas do conhecimento. A afirmação da "coisa em si" permanece um episódio inexplorado.

No entanto, dada essa limitação arbitrária de ponto de vista, será que a *Crítica* prova ainda, seja lá o que for, quanto ao valor de nossos conhecimentos? Sim, ela realmente prova algo; mas exatamente isto: que, se o objeto imanente (o "intelligibile in actu") é tão somente uma unidade sintética e puramente formal de fenômenos (ou de representações), em vão esperar-se-ia deduzir daí, por via de análise, uma metafísica — como, aliás, seria igualmente vão esperar descobrir aí uma razão decisiva contra a possibilidade de objetos metafísicos.

Essa conclusão condicional, nenhum realista — exceto um racionalista cartesiano-wolffiano[1002] — terá dificuldade em admitir. Ela foi fatal, decerto, para os metafísicos de inspiração cartesiana; no entanto, entre o realismo em seu conjunto e a *Crítica*, o verdadeiro debate está noutro lugar.

Quando se aceita como ponto de partida da *Crítica* este logogrifo inicial: "O objeto de consciência, como objeto fenomênico", a questão verdadeiramente litigiosa é corretamente formulada nestes termos: será que uma representação pode assumir função de objeto, na consciência, em virtude de uma simples unidade formal de síntese? Ou, mais sumariamente, um objeto *puramente* fenomênico é possível (no pensamento)?

A resposta é sim? Então só precisamos opor ao agnosticismo kantiano — e mesmo àquele, mais radical, dos neokantianos — objeções sobre detalhes; porque, nessa hipótese, não há justificação teórica decisiva do realismo metafísico.

A resposta é não? Então a *Crítica* ainda mantém, sob muitos aspectos, um alcance geral muito apreciável, mas suas conclusões agnósticas não alcançam o realismo aristotélico, que não é um ontologismo racionalista.

Quanto a essa segunda hipótese, mostramos que ela é a verdadeira. Se considerarmos o fundo das coisas, o kantismo não encontra a escolástica aristotélica, menos ainda a síntese tomista: ignora-a. Kant se enganou, quando imaginou haver criticado toda a metafísica passada, presente e futura, ao criticar a metafísica racionalista; contra esta última, a única que ele visava de fato, seu raciocínio procedia. Corrijamos seu engano; e suas conclusões negativas se reduzem a isto: a inanidade, na ordem especulativa, de todo "dogmatismo" metafísico, nem mais nem menos — isto é, de toda doutrina que pretenda postular objetos que não fossem nem dados numa intuição, nem demonstráveis por uma "dedução transcendental" como condições lógicas de possibilidade de objetos dados numa intuição.

Os escolásticos praticavam, e até professavam, fazia séculos, essa cláusula de exclusão, solenemente proclamada pela filosofia crítica. Ela quer dizer, para eles, que se o objeto metafísico não nos é dado, quer explicitamente numa intuição intelectual, quer implicitamente como condição universal dos objetos de nossa experiência, não saberíamos afirmar a realidade senão por meio de juízos indevidamente extensivos, em que o predicado seria, em relação ao sujeito lógico, um puro aditamento instintivo ou arbitrário: ora, essa categoria de juízos "sintéticos *a priori*" sempre pareceu aos lógicos escolásticos, com toda razão, não menos que ao lógico de Königsberg, totalmente desprovida de verdadeira evidência racional, isto é, de necessidade *objetivo-teórica* — fosse qual fosse, aliás, seu valor *prático*.

A *Crítica* kantiana foi destrutiva, não em razão do princípio metodológico que acabamos de relembrar, mas porque omitiu de levar em consideração uma hipótese que nada tem de quimérico: aquela em que *todo* objeto, na consciência, seria intrinsecamente constituído, na qualidade de objeto, por uma síntese de ato e de forma, de maneira tal que a reflexão analítica pudesse aí discernir não apenas as propriedades lógicas de escalonamentos *formais*, como também as propriedades lógicas de exigências *dinâmicas* — propriedades garantidas, umas e outras, pela necessidade primordial do pensamento objetivo como tal.

IV — Vida e consciência

No livro III, não menos que no livro II, orgulhamo-nos de haver permanecido inteiramente fiéis à tradição realista escolástica, entendida segundo sua expressão mais fortemente sistemática: o tomismo.

Permitam-nos relembrar, ao concluirmos, que todo conhecimento oferece, segundo São Tomás e os grandes tomistas, dois aspectos inseparáveis: o de uma *vida* e o de uma *consciência*. Como vida, ele é uma operação imanente mais ou menos perfeita; como consciência, é

o caráter direto, total ou parcial, de um ato consigo mesmo. A consciência, considerada em si e precisivamente, não cria nenhum conteúdo de conhecimento: ela é tão somente a limpidez luminosa que a operação vital adquire tão logo ela escapa, em algum ponto, da tela da matéria prima; limpidez crescente à medida que a vida é mais perfeitamente "ato". A consciência repousa inteiramente na vida. São a medida, o modo e o conteúdo da vida o que determina o modo, a medida e o conteúdo da consciência.

No ponto culminante da vida, na perfeição absoluta do Ato puro, nenhum entrave interior, nenhuma opacidade é possível: tudo é aí consciente como ato, e tudo aí subsiste como ideia; é a νόυσις, νοήσεως νόησις. A consciência, nesse grau divino de plenitude, não comporta, em seu conteúdo necessário, nenhuma oposição entre sujeito e objeto, visto que a perfeição absoluta do ato não pode ter de superar nenhuma limitação interna. Toda oposição entitativa de sujeito e objeto, numa consciência, nasce de uma imperfeição, seja do objeto, seja do sujeito, seja de ambos ao mesmo tempo — conforme o sujeito, é a expressão de São Tomás, "mensura" (limita) ativamente o objeto, ou o objeto "mensura" (limita) o sujeito, ou, por fim, o objeto e o sujeito se limitam reciprocamente.

Imperfeição do objeto, dizíamos. Assim o próprio Deus conhece *objetivamente*, em sua potência criadora, a multidão infinita dos "possíveis", como as múltiplas limitações externas que procedem dele e através das quais seu ser pode irradiar-se; ele conhece os objetos finitos *como objetos*, porque a limitação essencial deles os distingue dele; e ele os conhece também segundo a própria existência deles, não por uma espécie de contragolpe nessa limitação realizada, mas na inteligência criadora que a impõe a eles. *Mensurans, non mensuratus.*

Imperfeição do sujeito também. De nenhum sujeito criado se pode dizer que seja, relativamente aos objetos, "totaliter mensurans". No entanto, em todos os graus de inteligência, algo se conserva do modo intuitivo do conhecimento divino dos objetos, isto é, daquela consciência objetiva haurida na perfeição "difusiva" e criadora do

próprio sujeito. Um fraco traço disso persiste na modesta escala em que se classifica nossa inteligência humana, por exemplo, em nossa presciência, realmente determinante, dos produtos de nossa ação (nas "formae factivae"), ou na aprioridade universal do intelecto agente, que "atua" em nós os inteligíveis ("quo est omnia facere").

E por que nosso conhecimento intelectual só é muito imperfeitamente intuitivo, senão porque a vida do espírito, no homem, não é uma vida de posse natural e de pleni tude transbordante, mas antes de tudo uma vida buscadora e tomadora de objetos, uma vida de aquisição e de assimilação ativas: *Intellectus humanus*, *tum mensurans res*, *tum a rebus mensuratus*.

Aqui de novo, a consciência outra coisa não faz senão iluminar e revelar, em nós, a corrente da vida, como o butim que ela arrasta, com as regras *a priori* que a canalizam, com os obstáculos que a avolumam. Os objetos entram no campo luminoso da consciência, portanto, carregados de infinito valor dinâmico, transportados pelo fluxo incessantemente ampliado de um desejo natural, que só os apreende para logo impeli-los para a pura atualidade do fim derradeiro. Isso porque, para explicar o conhecimento humano sem empobrecê-lo, é preciso compreender que o verdadeiro — isto é, a posse intencional do ser — é para nós um fim; e que, por conseguinte, todo objeto particular de nosso pensamento, devendo ser relacionado a esse fim, revela-se a nós sob a tensão bilateral — retrospectiva e prospectiva — do devir ativo em que ele se insere. Somente essa finalidade dinâmica, ao acolher o objeto e ao "atuar" a "inteligibilidade potencial", concilia os dois aspectos, incontestáveis e opostos, de nosso conhecimento intelectual: a espontaneidade e a passividade.

Muitos problemas insolúveis que a epistemologia moderna formula para si mesma — oscilando entre um formalismo irreal e um pragmatismo irracional — derivam ainda, parece-nos, da disjunção infeliz, realizada desde o fim da Idade Média, entre o aspecto vital e o aspecto consciente do conhecimento. Esses dois aspectos só coincidem plenamente na intuição perfeita; não se segue daí que, fora desse caso

privilegiado, eles não conservem nenhuma zona de indivisão, ou que estejamos fatalmente reduzidos a considerá-los separadamente um do outro.

O fato de haver constantemente recusado estabelecer, entre vida e consciência, entre atividade e especulação, ou, de modo mais geral, entre ato e forma, essa ruptura injustificada, eis, a nosso ver, o mérito principal da epistemologia tomista e o segredo de seu valor duradouro.

v — Tema do caderno seguinte

Se raciocinamos corretamente, uma única das soluções históricas do problema do conhecimento — até a filosofia de Kant e de seus "epígonos" inclusivamente — reúne em si, quanto ao essencial, a parcela de verdade de todas as outras, sem nada adquirir de suas impotências ou de suas antinomias mais ou menos latentes. Expusemos longamente — talvez, porém, ainda muito sumariamente para fazer com que se avaliasse toda a sua fecundidade — essa solução mediana do aristotelismo tomista. Não parece que uma filosofia que pode reivindicar tais vantagens em relação ao passado continua a ser um dos fatores necessários do futuro? Pode-se crer, sem temeridade, que ela barra definitivamente certo número de vias aberrantes e até aponta para progressos possíveis.

Não seria desinteressante compará-la agora com as principais teorias do conhecimento posteriores ao período kantiano — ao menos com aquelas que conservam um alcance atual. Nenhuma delas promulga um evangelho fundamentalmente novo: Kant foi decerto o último dos filósofos, em data, que puderam se vangloriar de haver feito, em epistemologia, a "revolução de Copérnico". No entanto, quanto aos temas fundamentais já registrados pela tradição, sempre resta lugar para combinações e variações originais; elas não faltaram, na filosofia contemporânea; por vezes foram até de real valor. O tomismo não teria nada a respigar delas?

Contrariamente a uma opinião demasiado difundida, a escolástica é, talvez, de todas as filosofias, a que permanece, em virtude de seus princípios (se não sempre, de fato), a mais generosamente acolhedora dos enriquecimentos sucessivos do pensamento humano. Decerto, tendo consciência da perenidade das exigências racionais, de que fez sua própria lei, ela pretende testar qualquer novidade nessa pedra de toque: intolerância necessária, de que ela se glorifica. No entanto, sem ignorar a perfectibilidade indefinida das expressões humanas do verdadeiro, ela não estima que a tarefa do filósofo esteja algum dia consumada. Poderia permitir-se, impunemente, um amplo ecletismo, e colher de toda parte, justamente porque, nela, a adoção de elementos estrangeiros será necessariamente uma assimilação verdadeira, regida por princípios internos não só estáveis e rigorosos como abrangentes. Examinaremos, no *Caderno* VI, o proveitoso papel que caberia a uma escolástica tão extensa, entre as tentativas engenhosas, porém dispersas, da epistemologia contemporânea. Quer se trate do neokantismo, ou do neo-hegelianismo, ou do fenomenalismo integral, ou do pragmatismo, ou do bergsonismo, ou do novo realismo anglo-americano, ela forneceria, com mais frequência do que se imagina, não pacotes de soluções prontas, milagrosamente pré-formadas desde a Idade Média, mas ao menos princípios gerais de solução e um direcionamento para estradas transitáveis.

A propósito do "Ponto de partida da metafísica"[1003]

Num número anterior da *Revue néo-scolastique de Philosophie*,[1004] o Rev. Pe. Guggenberger, C.SS.R., contesta, com perfeita amabilidade, um aspecto importante da epistemologia que preenche o *Caderno* V do *Ponto de partida da metafísica*. A objeção cortês do Reverendo Padre nos oferece a ocasião de uma explicação mais geral, que se tornou, ao que parece, oportuna: com efeito, interpretações

inexatas do *Caderno* v, propagadas em diversos meios, ameaçam aqui e ali cristalizar-se. O melhor que podemos fazer, provavelmente, é restabelecer aqui, em alguns pontos decisivos, o sentido autêntico de nossas posições essenciais. Toda polêmica pessoal será banida das páginas subsequentes: gostaríamos que fossem inteiramente objetivas, e suscetíveis, não obstante sua brevidade, de proporcionar uma contribuição positiva ao estudo dos problemas doutrinários.

I — Fontes de mal-entendidos

Se alguém não leva em conta nem a posição intermediária de um *Caderno* v, numa série de seis, nem o horizonte tão particular em que deve circunscrever-se, por rigor metodológico, uma investigação intitulada: *O tomismo diante da filosofia crítica*, expõe-se com toda certeza ao risco de graves equívocos; o mais grave seria atribuir ao autor este estranho preconceito: que a *Crítica* kantiana (trata-se dessa crítica) seja necessariamente a última palavra de toda crítica, e que a epistemologia tomista, abordada pelo viés dos problemas kantianos, apresente, sob esse ângulo, a silhueta mais perfeita que se possa imaginar.

Uma fonte maior de mal-entendidos jaz provavelmente na confusão — total ou parcial — que se faria entre diversas maneiras de tratar o problema do conhecimento, reconhecidas como legítimas pelos *Cadernos*:

1. Primeiramente, os *Cadernos*, sem exceção do *Caderno* v, dão uma adesão formal à epistemologia comum, fundada nas evidências diretas, que está implícita nas metafísicas do passado e que permanece, com todo direito, a epistemologia por excelência dos neoescolásticos. Epistemologia natural — não tão "ingênua", visto que se atém a discernir as verdadeiras das falsas evidências —, ela envolve, por assim dizer, uma espontaneidade "vigiada". Constitui a base primordial e inabalável do realismo, uma base que subsistiria, ao passo que

fracassariam as tentativas mais elaboradas — e também mais artificiais — de que vamos falar.

2. À medida que essa epistemologia de robusto bom senso — registro reflexivo de verdades primitivas — tende a organizar-se cientificamente, isto é, a encadear num sistema racional e a seguir até suas raízes as evidências autênticas, edifica-se, no solo da metafísica, uma verdadeira crítica do conhecimento. Dessa crítica metafísica, os antigos nos legaram não apenas os princípios e os materiais, como também partes consideráveis, já construídas.[1005] Reconhecer no tomismo, e completar em alguns pontos, essa reconstrução teórica do conhecimento, esse foi o objeto especial da maior parte do *Caderno* V (todo o livro II). Haveria duas maneiras de entender mal esse desígnio: primeiramente, confundindo a exploração dos fundamentos racionais da evidência — isto é, um sistema — com a lógica natural da evidência; e, em segundo lugar, confundindo o aprofundamento ontológico da evidência[1006] com a tentativa, feita no livro III, de uma crítica à maneira de Kant: na realidade, de um livro a outro, a perspectiva se inverte. Um leitor que cometesse a primeira espécie de confusão nos censuraria, por exemplo, de fazer depender de uma referência explícita ao Absoluto divino a legitimidade de toda aceitação reflexiva de uma afirmação metafísica; da mesma maneira, a segunda espécie de confusão induziria a recriminar-nos a ilusória pretensão de refutar o kantismo por meio de princípios metafísicos que nenhum filósofo kantiano admite.[1007]

De resto, não confundir dois temas diferentes não equivale a negar entre eles qualquer parentesco. Quem quiser se lembrar do papel que a *Crítica da razão pura* atribui às "antinomias" na demonstração da "idealidade transcendental dos fenômenos" convirá que a inteira coerência lógica de um sistema metafísico do conhecimento já forneceria, contra Kant, uma prova indireta do realismo tradicional. O livro II não prometia mais que isso; talvez, porém, faça mais do que promete, e, graças ao "Preâmbulo crítico" pelo qual ele fundamenta na ordem numênica as análises metafísicas subsequentes, entre realmente

em contato com o agnosticismo kantiano, num terreno comum em que um encontro seja possível: com efeito, esse "Preâmbulo", inspirado na refutação dos sofistas por Aristóteles, não invoca nenhum pressuposto recusável por Kant, e a demonstração, desenvolvida depois, elabora a conclusão metafísica do "Preâmbulo" sem empregar, além dos fatos de experiência interna, outros meios de prova fora os princípios racionais reconhecidos pelo idealismo transcendental (princípio de não contradição e princípio de razão ou de inteligibilidade).

Se o raciocínio cujo fio tênue, em parte alguma rompido, serpenteia através de todo o livro II for correto em sua forma, então sua eficácia de direito contra as conclusões agnósticas de Kant não é duvidosa; no entanto, causa espanto que uma argumentação imbuída de metafísica possa atingir, logicamente, uma doutrina que recusa qualquer pressuposto metafísico. Uma preocupação justificada, se não fosse possível, no fim das contas, que Kant, acreditando que punha "entre parênteses", no início de sua *Crítica*, toda afirmação numênica, houvesse, sem estar ciente disso, encerrado em seus postulados iniciais (método transcendental, valor lógico do objeto imanente) a semente adormecida de uma metafísica. Como constatar, no próprio kantismo, a presença ou a ausência dessa metafísica implícita, senão pondo de novo honestamente à prova a empreitada kantiana, testando "a *Crítica* pela própria *Crítica*"?[1008] Essa foi a terceira atitude adotada pelos *Cadernos* diante do problema do conhecimento.

3. Uma crítica "transcendental" (no sentido kantiano dessa palavra), tomando como ponto de partida as propriedades lógicas do objeto-fenômeno, e aí descobrindo, implícita, a afirmação objetiva do númeno. É ocioso dizer que essa terceira tentativa de *Crítica* não tem como objetivo, e não pode ter como efeito, anular as duas outras.

II — Posições doutrinais

Sob o título: "Teoria do conhecimento no âmbito da metafísica tomista", o livro II do *Caderno* V desenvolve, após o "Preâmbulo crítico"[1009] a que nos referimos acima, duas linhas de argumentação, uma analítica,[1010] a outra, sintética,[1011] em torno das quais se organizam, para fins epistemológicos, os dados textuais emprestados de São Tomás.

Não podemos pensar em retraçar aqui todo o percurso dessa longa demonstração. A *parte analítica*, a bem dizer, não passa de exploração racional da estrutura do juízo, nó central de nossa atividade cognitiva. Não obstante alguns neologismos, impostos pela comparação, latente em toda parte, com a filosofia kantiana, essa análise não se afasta realmente das vias clássicas do tomismo. Nem por isso deixa de fornecer, aos problemas modernos, elementos de solução que seria um equívoco desdenhar. Por exemplo, talvez não seja totalmente indiferente registrar, em todos os níveis do conhecimento humano, uma função sintética de *a priori*, cuja amplitude é mensurada pela universalidade do "objeto formal" respectivo de nossas faculdades. Essa "aprioridade", a um só tempo psicológica e lógica, ao excluir toda ideia inata, mesmo virtual, assinala de fato a passagem segura entre o ontologismo mais atenuado e o semiempirismo; e comanda, assim, importantes corolários.

Quanto à *parte sintética* do livro II,[1012] ela persegue de maneira mais rigorosa um objetivo mais limitado: vincular a condições necessárias e suficientes o modo especial de "objetividade" de nossas apercepções primitivas de objetos. Como estas, sem inferência causal nem intuição ontológica, podem representar seu conteúdo para nós segundo um *em-si* oposto à subjetividade cognoscente?

Um raciocínio minucioso tende a mostrar que essa disjunção imanente de sujeito e objeto, levada de saída até o *em-si* do objeto, depende, em nós, das mesmas condições lógicas e psicológicas que notificam a nossa consciência (ao menos *in actu exercito*) o valor propriamente *ontológico* do objeto afirmado, isto é, sua relação intrínseca com o Ser absoluto. O termo médio da prova foi buscado,

como se sabe, na *finalidade* necessária de uma inteligência não intuitiva. Essa prova pareceu difícil, não apenas em sua expressão, mas em si mesma. A bem dizer, sua dificuldade essencial é a de toda dialética progressiva: os encadeamentos devem ser aí necessários, e até conduzir a uma necessidade "objetiva" e, no entanto, a prova inteira é conduzida pela espontaneidade concreta do espírito, que põe sucessivamente suas exigências vitais, até uma exigência suprema, raiz e razão de todas as outras. Digamos, em outras palavras, que nisso reside, em contexto escolástico, uma "dedução transcendental": a aproximação causará menos surpresa se pensarmos que a "finalidade interna da inteligência" ou a "espontaneidade fundamental do espírito" não diferem tanto do que os escolásticos denominam "moção natural da Verdade primordial na inteligência", e os filósofos idealistas, "ato transcendental da consciência".

As linhas que acabam de ser lidas já nos abrigam contra a objeção capital outrora proposta pelo muito saudoso Pe. Roland-Gosselin, O.P.,[1013] hoje retomada pelo Rev. Pe. Guggenberger. Sob algumas variantes, ela se reduz, no fundo, a isso: os pares nocionais "tendência e especulação", "desejo e ideia", "querer e conhecer" (íamos acrescentar: "ter e ver", mas aqui a própria ortodoxia tomista nos detém) opõem termos inteiramente heterogêneos: impossível, portanto, explicar por um dos termos opostos as propriedades formais do outro; é, portanto, o que o *Caderno* V pretende fazer ao requerer, do "dinamismo intelectual" (isto é, da finalidade interna da inteligência), que explique ontologicamente e justifique logicamente a objetividade de nossos conhecimentos; a objetividade, com efeito, é uma propriedade formal do conhecer, como conhecer.

Antes de nos pronunciarmos sobre esse breve raciocínio, confessemos que o *Caderno* V, privado da atmosfera que lhe deveria ter sido criada pelo *Caderno* IV, ainda inexistente, pode dar a impressão por vezes, em sua reação contra o idealismo, de emancipar-se um pouco demais do próprio movimento da "ideia" — nem que fosse, por exemplo, ao traduzir o dinamismo próprio do espírito por metáforas extraídas de uma dinâmica material, cega e obscura. Para

corrigir a impressão inoportuna, seria preciso, decerto, levar a sério a declaração que o Rev. Pe. Guggenberger atribui, lealmente, ao autor do *Caderno*: a saber, que o dinamismo intelectual em questão não é uma vontade elícita, mas o apetite natural próprio da inteligência especulativa.

Essa declaração revestiria um sentido mais preciso se aproximada de uma dúzia de linhas que se podem ler, no "Prefácio" do *Caderno* v: elas advertem o leitor que interprete o conjunto do volume à luz da "ontologia geral do conhecimento" esboçada, segundo São Tomás.[1014] Ora, essa "ontologia geral do conhecimento", que é uma "metafísica da verdade", mostra, nas participações finitas da "Verdade primordial", escalonada na dupla via descendente das inteligências e dos inteligíveis, o quadro de um universo dinâmico, em que todas as essências, com todas as suas relações transcendentais, estão centradas na ideia;[1015] em que a finalidade principal de todo ser, mesmo o mais ínfimo, é "intencional" (no sentido escolástico comum dessa palavra), isto é, ordenada a uma perfeição de ordem ideal; em que, por conseguinte, a finalidade puramente "física", aquela que tende a completar uma "natureza", só pode ter um papel instrumental, a serviço de uma finalidade superior, e não encontra outro âmbito de exercício senão as zonas baixas da criação, em contato com a matéria. Em toda parte, com efeito, em que a forma, elevando-se acima da matéria, está em ato como forma, seu progresso é "intencional", seus enriquecimentos são "ideia".

Não podemos detalhar aqui, para extrair disso um argumento propriamente dito, esse quadro da universal "intencionalidade": pressente-se que ele deve comandar a significação de nossa epistemologia finalista, como a tonalidade de fundo, numa pintura, comanda o valor dos tons que aí se sobrepõem. E há de ser-nos concedido, ao menos, o benefício da seguinte presunção geral: entre ideia e fim, tendência e "inten ção", a heterogeneidade talvez não seja tão radical como parecíamos dizer. Voltemos agora à objeção resumida anteriormente. Será que a objetividade, isto é, a consciência de um desdobramento entre atividade subjetiva e conteúdo objetivo, é uma

propriedade formal do conhecer como conhecer? Duvidamos muito: no ápice do conhecimento, a *perfeita* consciência de si (a de Deus) não comporta sob nenhum aspecto esse desdobramento estrutural: ele se torna possível na medida exata em que a identidade do ser consigo mesmo (do *inteligente* e do *inteligível*) cessa de ser total. Pouco importa que nosso entendimento conceba o conhecimento, ou a consciência, em geral, segundo o tipo imperfeitamente *uno* de suas próprias operações, isto é, segundo alguma dualidade de sujeito e objeto; isso porque sabemos também do corretivo exigido por nossos conceitos analógicos. Procedemos sensatamente, aliás, ao distinguir no conhecimento (tal como nossos conceitos o representam para nós) duas espécies de oposição entre sujeito e objeto: a) a oposição funcional da atividade subjetiva a seu conteúdo (nesse sentido, o Rev. Pe. Roland-Gosselin nos objetava que todo conhecimento, mesmo intuitivo, efetua uma disjunção entre sujeito e objeto); e b) oposição propriamente "objetiva" entre sujeito e *objeto em si* (o *Caderno* v só considera um objeto em si *limitador* do sujeito, não produzido por ele). A nosso ver, é preciso dizê-lo, o par disjuntivo "sujeito, objeto em si" pertence ao conteúdo da consciência sem depender essencialmente da consciência como tal: existirá ou não conforme se realize perfeitamente ou não, na imanência do sujeito, a identidade entre inteligência e inteligível; a própria consciência nunca intervém como termo de oposição imanente: propriedade formal do imaterial em ato, ela *ilumina* neste último o que ele *é*, quer ele seja unidade perfeita ou oposição relativa na unidade.

Então, porém, será que a consciência objetiva não se reduz, segundo a expressão do Rev. Pe. Roland Gosselin, a "uma espécie de epifenômeno ou de fosforescência, que vem consumar, de certa forma, e iluminar um apetite já constituído"? A objetividade seria então "a do apetite em geral" e não "a objetividade própria do apetite natural da inteligência". Distingamos: Sim, talvez, se a consciência, em sua conjuntura presente, sobreviesse ao apetite como uma iluminação adventícia. Não, se a consciência, ponto final de todo processo cognitivo, for aqui o florescimento derradeiro, a consumação formal do próprio ato imanente no interior do qual o *si* se perfaz por

assimilação e mediação do *outro*. No entanto, insistamos:[1016] ainda que supuséssemos que a orientação dinâmica de nossa inteligência para a posse objetiva do Absoluto divino fosse a razão *final*, ou a "raiz distante", das objetivações particulares, de que forma esse dinamismo seria também sua razão próxima, "constitutiva", presente *na* consciência e *para* a consciência desde a mais modesta apreensão de objeto? Precisamente — responderemos — porque, num processo ativo, a razão "final" é também a raiz primordial: entendamos que ela denuncia, por correlação rigorosa, a causa permanente, sempre atual e atuante, dos momentos sucessivos da ação que se desenrola: "finis est primus in intentione"; as intenções latentes se explicitam nos fins necessariamente perseguidos. Limitar-nos-emos a esse lembrete de um princípio clássico, cujas aplicações ao assunto que nos ocupa nós expusemos em outro lugar.[1017]

III — Lacunas

Trataremos apenas daquelas que dependem do estado atual de inacabamento dos Cadernos.

Por exemplo, no livro III do *Caderno* V, o esboço de um critério puramente "transcendental", à maneira kantiana, é, em certos lugares, de tamanha concisão que observações importantes passariam facilmente despercebidas. A bem dizer, todos os elementos essenciais da argumentação são expressos corretamente, nós acreditamos; no entanto, a percepção teria sido singularmente facilitada por uma discussão prévia dos postulados e dos métodos do idealismo pós-kantiano. Dois pontos, em particular, precisariam desse esclarecimento suplementar: 1. A possibilidade de concluir, do movimento lógico implicado numa síntese "transcendental" de dados, o movimento ontológico do pensamento que tende para sua perfeição final.[1018] 2. A fixação dos limites intransponíveis da reflexão crítica. O alcance útil desta última depende, com efeito, da condição de um Sujeito reflexivo que, por um lado, não pode se desdobrar

completamente diante de si mesmo e, por outro, não dispõe, no terreno da reflexão, de outro meio peremptório de decisão crítica exceto a exigência de sua própria coerência subjetiva.[1019]

Outras lacunas deveriam ser preenchidas pelo *Caderno* VI. Eis apenas dois exemplos, não destituídos de importância.

Várias passagens do *Caderno* V assinalam, segundo São Tomás e Caetano, o caráter "metaconceptual", "irrepresentável" dos dois polos extremos do nosso saber: Deus e a matéria pura;[1020] essas indicações, em que se poderia ver uma primeira etapa para uma metafísica "da existência", exigiria que estudássemos mais atentamente, no *Caderno* seguinte, a explicitação dialética desse metarracional vivido, que está na base da analogia metafísica.

Da mesma maneira, nossa doutrina do dinamismo intelectual permanece incompleta quanto a um ponto capital, em que os *Cadernos* IV e VI deviam tocar: a natureza do fim supremo intelectual. Com efeito, consideramos este último nos âmbitos genéricos de uma metafísica do bem, sem destacar suficientemente as propriedades singulares que o fim supremo e perfeito de uma inteligência reivindica. O ser intelectual é uma "pessoa", e não poderia satisfazer-se com um fim supremo que fosse apenas "coisa" a ser possuída: se Deus é nosso fim supremo, Ele parece sê-lo na qualidade de "pessoal". No entanto, de pessoa a pessoa, a única relação suscetível de preencher as aspirações profundas é o dom recíproco e livre da amizade. Nessa perspectiva ampliada aberta ao dinamismo do espírito, o problema do destino sobrenatural, apenas esboçado no *Caderno* V, apresenta-se sob um aspecto renovado, mais familiar, até nestes últimos tempos, aos teólogos que aos filósofos.

Notas de Rodapé

1 Ver, em particular, p. 382.

2 *Caderno* I, pp. 7–8.

3 Ibid.

4 Ibid., p. 8.

5 Livro III.

6 Livro II, seção I.

7 Livro II, seções II e III.

8 Livro III.

9 Livro II, seção II, cap. 1, parágrafos 1 e 2, pp. 79–93.

10 Empregamos essa palavra em sentido genérico, não no sentido mais restrito de "crítica kantiana" ou de "crítica moderna".

11 Ver, por ex., pp. 337–341.

12 *De potentia Dei*, VIII, art. 1, corp.

13 Op. cit., IX, art. 5, corp.

14 *De veritate*, III, art. 2, corp.

15 Vários filósofos escolásticos, e não dos menores, chamaram a atenção recentemente para a importância, um tanto ignorada, desses aspectos dinâmicos do conhecimento: não desejosos de nos envolver na bibliografia contemporânea, contentar-nos-emos em citar, como exemplo, os trabalhos do Rev. Pe. Roland-Gosselin, O.P., em particular seu estudo muito notável sobre a teoria tomista do erro: "La théorie thomiste de l'erreur", *Mélanges thomistes*, 1924.

16 Encontrar-se-á, nas páginas 107–116, uma primeira elucidação do *a priori* cognitivo segundo São Tomás.

17 Ver *Cadernos* III e IV.

18 *De Veritate*, XXII, art. 1, 8o et (ad 8).

19 São Tomás, In IV *Metaph.*, lect. 6.

20 O próprio Kant, em 1770, chamava o inatismo de "filosofia preguiçosa".

21 *De Veritate*, XV, art. 1, corp.

22 Ver, em particular, livro II, seção III, cap. 4, §4.

23 *Suma teológica* I, 88, 1, ad 2.

24 *Suma teológica* I, 16, 1, c.

25 *Suma teológica* I, 82, 3, ad 1.

26 Ver mais adiante, p. 220, nota 487 e p. 288, nota 691.

27 Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, nf 2103.

28 Ibid.

29 *Suma contra os gentios*, III, 57.

30 Livro II.

31 *Suma contra os gentios*, loc. cit.

32 Quanto ao desenvolvimento do tomismo antigo, há muitas coisas interessantes nos trabalhos recentes do Monsenhor Grabmann, cujas pesquisas anteriores já classificavam, ao lado do Rev. Pe. Mandonnet, O.P., e de um pequeno número de eruditos de gabarito, entre os medievalistas que melhor conhecem o aspecto histórico das doutrinas de São Tomás. Contudo, não obstante as contribuições de alto valor, "a história da tradição tomista", em seu conjunto, está bem longe de ser escrita.

33 Ver *Caderno* I, livro IV, cap. 3.

34 Permitam-nos declarar aqui de uma vez por todas: nós nos empenhamos, com a mais escrupulosa boa-fé, em compreender e apreciar as doutrinas em si mesmas, objetivamente. Suas repercussões morais e religiosas permanecem estranhas ao objeto deste trabalho. Todos sabem, aliás, que o perigo de uma doutrina falsa não é rigorosamente proporcional ao grau de erro teórico que ela encerra; uma verdade incompleta pode mostrar-se mais perniciosa que um erro grosseiro, sendo este último menos sedutor e mais facilmente reformável.

35 Não raro seus próprios autores o reconhecem, explícita ou implicitamente. Dão testemunho disso Fichte, Schelling, Schopenhauer... que chegam a conceber, ou mesmo a postular, uma realidade que transcende o objeto do saber. O próprio Spinoza só permanece encerrado em seu monismo ao "racionalizar" totalmente o querer.

36 Esse problema de terminologia nos causou, é preciso confessar, não poucos problemas. Por escrevermos antes de tudo para estudantes de filosofia escolástica, com o objetivo de facilitar-lhes um primeiro contato com as principais doutrinas críticas, não podíamos nos

afastar em demasia dos modos de pensamento e expressão que lhes são familiares. Simplesmente substituí-los por "equivalentes", de que falamos no texto, teria sido, conforme acreditamos, provocar incontáveis mal-entendidos; tanto mais que a escolha de tais equivalentes deve repousar numa interpretação muito exata das doutrinas filosóficas que pretendemos comparar. Em contrapartida, diante de leitores estranhos à escolástica, a linguagem da escola, mesmo sendo compreendida, perde muito de suas vantagens. Fomos obrigados, portanto, a adotar um meio-termo: expor ao máximo cada tipo de filosofia segundo seus próprios meios de expressão, mas zelando para que o contexto fornecesse sempre a um leitor atento — escolástico ou não — a exata interpretação dos termos empregados. Quando se trata de filosofia escolástica, tomamos por base o léxico medieval, ainda que, quando conveniente, orientando-o para locuções modernas correspondentes, ou então, quando se trata de problemas novos, conjugando-o com formulações novas, emprestadas tais e quais do vocabulário contemporâneo. Um meio-termo nunca é inteiramente satisfatório...

37 Nessa menção demasiado discreta, pensamos em alguns eruditos e solícitos colegas, e em outros amigos excelentes. Que eles queiram encontrar aqui a expressão de nossa gratidão.

38 Ver *Caderno* I, "Introdução", p. 10.

39 Como escrevemos estas linhas em Louvain, nas cercanias do florescente instituto de filosofia, fundado por sua eminência, o Cardeal Mercier, teria sido agradável para nós dar testemunho, com formulação menos banal, da estima em que temos a obra epistemológica considerável suscitada pela criteriologia do ilustre prelado: os estudos a um só tempo sólidos e perfeitamente atualizados de Monsenhor Sentroul, do Sr. Professor Léon Noël e do Rev. Pe. Kremer, C.SS.R., pareceram-nos de vivo interesse, e lamentamos sob mais de um aspecto não poder examiná-las em detalhes nesta obra.

40 Ver *Caderno* I, livro I.

41 *Caderno* III.

42 *Suma teológica*, IIa IIae, 180, 4, c.

43 Quanto à noção de "transcendental", ver *Caderno* III, pp. 81 e ss.

44 *Caderno* III, pp. 85–86.

45 Segundo Kant, a demonstração que constitui o fundamento da "dedução transcendental das categorias" é analítica. "Esta última proposição", diz ele (isto é, de que, sem a síntese na unidade da consciência, o diverso não se tornaria consciente, não seria conhecido), "é [...] analítica, embora faça da unidade sintética a condição de todo pensamento" (*Crítica da razão pura*, trad. Barni-Archambault, I, p. 142). Note-se, todavia, que o raciocínio analítico diz respeito aqui à relação necessária entre a diversidade dada, que se tornou consciente, e a unidade da consciência — mas que a própria unidade da consciência, o Eu como condição universal *a priori*, ao definir a consciência, teve de ser-nos revelada, mais diretamente, por uma "reflexão transcendental".

46 Empregamos intencionalmente a expressão "generalização indutiva" num sentido indeterminado, por oposição a "necessidade dedutiva", não no sentido mais restrito de "indução

científica". Será que a indução científica, na medida em que fornece proposições universais e necessárias, repousa numa verdadeira necessidade metafísica? Acreditamos que sim; mas acreditamos também que a justificação racional desse procedimento de raciocínio, tão natural e tão complexo, pressupõe uma ontologia geral. Por isso o presente trabalho, que se interrompe no limiar da metafísica, não dirá respeito diretamente à questão da indução científica.

47 Estudamos, em Kant e em Fichte, as duas vertentes — reflexiva e dedutiva, analítica e sintética — do raciocínio transcendental. Os leitores pouco iniciados farão bem em desconfiar, aqui, das ciladas de terminologia.

48 Não faltam, nas duas primeiras edições da *Crítica da razão pura*, declarações como esta: "Eine *Verstandeshandlung*, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Object verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, usw". (*Kritik*..., 2e Aufl., *Analyt. Transcend.*, nº 15. Edit. Rosenkranz, p. 730). Ou então: "Diese *synthetische Einheit* setzt aber eine *Synthesis* voraus" (ibid., 1e Aufl., Rosenkranz, p. 106).
De acordo com suas respectivas ideias do kantismo, alguns verão no que dizemos aqui ou um esforço para arrombar uma porta aberta ou, ao contrário, um desconhecimento completo do espírito do criticismo kantiano. Quando se trata de Kant, essas oposições dos grupos extremos de intérpretes ou de glosadores não deve surpreender. Adotamos, junto com a maioria dos leitores de Kant, uma opinião mediana, que não faz deste último nem um "superfilósofo", que teria dito a última palavra em todas as questões de que tratou, nem tampouco um sofista ou um distraído, capaz de contradizer-se num intervalo de poucas páginas: em vários pontos, seu pensamento nos parece ter sido completo e oscilante, não, contudo, incoerente. No momento de entregar nosso manuscrito à impressão, lemos, numa obra recente, as seguintes linhas, que correspondem exatamente, se não a nossa própria doutrina filosófica, ao menos a nossa exegese de Kant:
"Abgesehen vom Akte, abgesehen von seiner Tätigkeit ist das Bewusstsein oder das Ich bloss abstrakte Einheit des Mannigfaltigen, ruhende, leere Form, Synthesis ohne synthetisierten Inhalt. Erst durch diese Tätigkeit wird es zur Synthesis der Gegensätze, zur konkreten synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Diese Einsicht gelangt in Kants transcendentaler Deduktion nicht zum völligen Durchbruch, nicht zu völlinger Klarheit. Obwohl Kant davon spricht, dass die Einheit des Bewusstseins die Einheit einer Handlung ist [...], dass die Verstandesbegriffe Funktionen, d. h. Handlungen sind [...], obwohl er die Synthesis eine Handlung nennt [...] und dem Verstande Spontaneität zuschreibt, obwohl er von 'Aktus der Spontaneität' redet [...], obwohl er die 'analytische Einheit der Apperzeption' als 'Identität des Bewusstseins' von der 'synthetischen Einheit' unterscheidet und die letztere als 'Grund' und 'Voraussetzung' der ersteren, als 'ursprünglich-synthetische Einheit' bezeichnet [...] und von ihr die objektive Gültigkeit der Erfahrung abhängig macht [...], obwohl er in der Lehre von der produktiven Einbildungskraft den Verstand auf die Sinnlichkeit 'einwirken' lässt [...] — so verdirbt sich Kant doch zulezt die tiefsinnige Anlage seiner Deduktion dadurch, dass er das Ich, den Verstand, die Kategorien, in ihrer starren Gegensätzlichkeit gegen das Mannigfaltige, das empirisch Gegebene erhält und nur wie ein Betrachter von aussen die Tätigkeit, den Aktus beschreibt" (Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1er Bd. Tübingen, 1921, pp. 84–85).

49 Já assinalamos a curiosa coincidência que aqui aparece entre a consumação "dinamista" da crítica moderna e o ponto de partida da crítica metafísica de Aristóteles: de um lado, a

intuição imanente do movimento, do outro, o dado físico da κίνησις (parece-nos que o Sr. Bergson exagera um pouco o caráter estático desse conceito em Aristóteles). De um lado e de outro, embora por vias diversas, o que se postula no início é a apreensão penetrante de um "devir", quer subjetivo, quer objetivo, e não uma pura sucessão de fenômenos: a apreensão, portanto, do ato que domina a potência, isto é, de algo de absoluto que pode servir de tema inicial para uma metafísica.

50 Será que não foi essa coincidência final — coincidência de direito — entre os pontos de vista subjetivo e objetivo que pressentimos desde os primeiros fascículos desta obra, quando assinalávamos que uma crítica do conhecimento não poderia ser eficaz se não houvesse certas condições reais, *comuns ao sujeito e ao objeto*?

51 Ver Mandonnet, O.P., *Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Friburgo (Suíça), 1910, 2a ed. e Dr. M. Grabmann, "Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin", em *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. XXII, 1920. Evitaremos também recorrer aos *Comentários sobre as sentenças*.

52 Salvo indicação contrária, as passagens grifadas terão sido grifadas por nós. Empregaremos as seguintes abreviações: *S. Th.* (*Summa theologica*); *S. c. G.* (*Summa contra Gentiles*); *In Sent.* (*Comment. in* IV *libros Sententiarum*); *De Verit.* (*Quaestiones Disputatae De Veritate*); *De Potentia* (*Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*); *De Malo* (*Quaest. Disput. De Malo*); *De Anima* (*Quaestiones Disputatae De Anima*)*; De spirit creat.* (*Quaestiones Disputatae De Spirit Creaturis*)*; In [*I, II, *...] Metaph.* (*Comment. in Metaphysicam Aristotelis*); *In [*I, II, III*] Anima* (*Comment. in* III *libros de Anima*m).

53 Ver *Caderno* I.

54 Lib. III, lect. 1.

55 Op. cit., lib. III, lect. I.

56 Ibid.

57 Essa atitude inicial de uma *crítica* — que põe em questão todo valor e só deixa fora de questão o conteúdo bruto da consciência — não deve ser confundida com o ponto de partida de uma *epistemologia construtiva*, de um "sistema da razão pura". Por exemplo, um escolástico, tanto quanto um fenomenista ou um criticista kantiano, pode começar — a exemplo de Aristóteles — pela suspensão reflexiva de toda afirmação objetiva absoluta, portanto, pela adoção hipotética e provisória do objeto sob seu aspecto fenomênico. Isso será, em outros termos, o ponto de partida *crítico* comum. Em contrapartida, o ponto de partida de suas respectivas *epistemologias*, de suas teorias *positivas* do conhecimento, será diverso: para o escolástico, o *objeto ontológico*; para o kantiano, a *experiência* (*Erfahrung*), isto é, o objeto fenomênico com suas características de universalidade e de necessidade (todo valor metafísico se torna então objeto de crença "pragmatischer und doctrinaler Glaube"); para o discípulo de Hume, tão somente o *fenômeno bruto* (sendo a necessidade reduzida a um hábito psicológico, e sendo o valor metafísico do âmbito da simples crença: *belief*). [Quanto à atitude crítica inicial, ver também o livro III, cap. 2, "Preliminares" e nota — NB].

58 *S. Th.*, I, q. 44, art. 2, c.

59 Ibid.

60 *In Metaph.*, lib. II, lect. 2, n. 10.

61 Ibid., cf. lect. 1.

62 *S. Th.*, I, q. 2, art. 1, ad 3.

63 Cf. ibid., in corp.

64 Ibid., 3o.

65 "Interimens rationem sustinet rationem" (*In* IV *Metaph*, lect. 7); isto é: "O sofista, que nega qualquer significação objetiva (das palavras que ele emprega), restaura uma significação (objetiva) por sua própria negação".

66 *S. Th.*, I, 11, 2, ad 1.

67 É importante não confundir aqui dois problemas: o da *sofística antiga* e o do *relativismo moderno*.
a) Os sofistas admitem implicitamente o paralelismo entre [o inteligível] no pensamento e o real (supondo que existisse um inteligível definível no pensamento), mas contestam o primeiro princípio como norma do próprio pensamento. É a atitude do ceticismo total e irremediável (ver nosso *Caderno* I).
b) Os relativistas modernos abandonam, ao menos parcialmente, o princípio realista do paralelismo entre o inteligível e o real: mas admitem o primeiro princípio como norma necessária do pensamento. Para refutá-los a partir de sua própria posição, é preciso demonstrar que o primeiro princípio não poderia ser *norma de pensamento* sem ser, por isso mesmo, *lei do real*. Essa é precisamente a demonstração que se encontra em São Tomás.

68 Aquela a que todas as outras sínteses *a priori* devem se reduzir para serem *objetivamente* válidas.

69 Ver *Caderno* I, pp. 18–20, 41 e ss.

70 Ver *In* IV *Metaph.*, lect. 6 e ss.

71 *S. Th.*, I, 85, 2, c.

72 Loc. cit., "Titulus".

73 Ibid., c.

74 Cf. loc. cit. in corp., perto do fim.

75 A autenticidade do primeiro livro desse *Comentário* é geralmente contestada, mas os livros seguintes pertencem certamente a São Tomás. ("Scientia [τοῦ] rationalis": *In* III *Anima*, lect. 8.

76 *S. Th.*, I, 85, 2, c.

77 Traduzamos: "Seu próprio fenômeno".

78 Traduzamos: "Ela julga apenas sobre seu próprio fenômeno como fenômeno atual".

79 Ibid.

80 No *Comentário sobre a metafísica de Aristóteles* (livro IV, lect. 9), São Tomás demonstra essas duas proposições recíprocas, que contêm antecipadamente uma refutação do relativismo moderno: o subjetivismo fenomenista acarreta o abandono do primeiro princípio; o abandono do primeiro princípio acarreta o subjetivismo fenomenista: "Dicebat [...] Protagoras, quod omnia, quae videntur alicui esse vera, omnia sunt vera. Et siquidem haec positio est vera necesse est [...] *quod affirmatio et negatio sint simul vera*". E um pouco mais adiante: "Similiter etiam, si hoc est verum *quod contradictio simul verificetur*, necessarium est opinionem Protagorae esse veram, scilicet quod omnia quae videntur aliquibus esse vera, sint vera" (In XI *Met.*, lect. 5).

81 Podemos, aliás, desde já, encontrar uma sugestão preciosa no artigo que comentamos aqui. As palavras ou os termos de uma proposição, garante São Tomás, expressam, na opinião de todos, os conceitos objetivos, o *id quod* da intelecção; não designam, portanto, as *species intelligibiles*; pois a *species*, longe de confundir-se com o conceito objetivo, é tão somente uma imutação passiva do intelecto possível, ao passo que o objeto significado pelas palavras exigiu, para tornar-se o termo imanente e exprimível de nosso pensamento, a intervenção de condições ativas: as que presidem à *definição* e ao *juízo*. "Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quae intellectus ('per definitionem, vel divisionem, vel compositionem') sibi format ad judicandum de rebus exterioribus" (loc. cit. Comparar *De Potentia* VIII, 1, c.). No entanto, a definição, o *quod quid est*, seja qual for o grau de consumação pelo qual seja considerada, tem por efeito próprio introduzir a estabilidade na mutabilidade sem freio do puro dado subjetivo; o juízo, por outro lado, cria na consciência a primeira noção de uma relação de verdade, isto é, de uma extraposição do dado imanente, desprendido da pura subjetividade e relacionado a uma norma extrínseca: "refertur ad rem" (*De Potentia*, VIII, 1, c.). Ora, já pudemos assinalar que a aplicação do primeiro princípio tem a característica de estabilizar o dado contingente ao relacioná-lo a uma norma absoluta. Parece, portanto, que a aplicação do primeiro princípio preenche exatamente a distância que separa o dado subjetivo — ou a *species* — do objeto propriamente dito. Ignorar essa distância é ignorar a função primeva do primeiro princípio no pensamento.

82 I, 85, 2, c.

83 Mostraremos mais adiante que o processo de conhecimento objetivo apresenta, no homem, uma dupla fase: uma *universalização*, depois uma *objetivação* propriamente dita. O dado subjetivo deve, para tornar-se objeto (no pensamento), superar por algum lado não apenas a contingência temporal (universalização), mas a contingência como tal (relação com um absoluto objetivo). Ver mais adiante, livro II, seção III.

84 Comparar isso com o fundo de ideias desenvolvidas no *Comentário sobre a metafísica* (livro IV, lect. 7). Por exemplo, a impossibilidade, na "predicação", de ater-se ao "quale

contingens", ao acidental lógico: "Manifestum est quod, in accidentali praedicatione, non est abire in infinitum: quare patet quod non omnia praedicantur secundum accidens. Et ulterius quod aliquid erit significans substantiam. Et ulterius quod contradictio non verificatur de eodem" (loc. cit.).

85 Denominamos relativismo absoluto ou fenomenismo puro a doutrina filosófica que admite o primeiro princípio como norma do pensamento, mas não reconhece, no conteúdo do pensamento, nada além de fenômeno. Essa doutrina é intrinsecamente contraditória e vizinha próxima da sofística que, por sua vez, abandona a própria necessidade do primeiro princípio e já não pode ser chamada de doutrina filosófica. Ver, anteriormente, p. 66, nota 17.

86 *S. Th.*, I, 84, 1, 3o.

87 Ibid., ad 3.

88 *S. Th.*, I, 86, 3.

89 *S. Th.*, I, 86, 3, c.

90 *De Potentia*, I, 3, c.

91 Relembremos que a "dedução transcendental" objetiva de uma condição do conhecimento consiste no raciocínio analítico pelo qual essa condição é demonstrada como "condição *a priori* (ou metempírica) de possibilidade" de todo objeto no pensamento (isto é, de todo objeto na qualidade de *cognoscível*).

92 "Coisas em si". Ver *Caderno* III, livro IV, cap. 1.

93 Ver *Caderno* IV.

94 A estabelecer até em suas sutilezas a noção tomista da verdade e a estimar seu valor, dedica-se o conjunto deste *Caderno*.

95 *S. Th.*, I, 16, 1, c.; *De Verit.*, I, 1, c.

96 *S. Th.*, I, 16, 1, c.

97 "Veritas prima": *S. Th.*, I, 16, 6, c e ad 1; *De Verit.*, I, 4, c e ad 5.

98 *S. Th.*, I, 16, 1, c.

99 *S. Th.*, I, 16, 1, c.

100 *De Verit.*, I, 2, c.

101 Ibid. e *S. Th.*, I, 18, 1, c.

102 *S. Th.*, loc. cit.

103 Ibid.

104 Relembramos aqui apenas um princípio geral: o procedimento desse exemplarismo ativo em nossa inteligência será estudado mais adiante, segundo São Tomás. *De Verit.*, I, 4, ad 5; cf. *S. Th.*, I, 16, 6, ad 1.

105 *De Verit.*, I, 2, c.

106 Ibid.

107 *De Verit.*, I, 5, c.

108 *De Verit.*, I, 1, c.

109 Livro II, cap. 3.

110 *S. Th.*, I, 14, 2, titulus.

111 *S. Th.*, I, 14, 2, c.

112 *S. Th.*, I, 14, 2, 1o.

113 Exceto na medida exata em que elas são "o outro", portanto, sem autoexame nem consciência de si (ver mais adiante, cap. 2).

114 *S. Th.*, I, 14, 2, ad 1.

115 "Sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu" (*S. Th.*, I, q. 14, art. 2, c.). Ἡ δέ τοῦ αἰσζητοῦ ἐνέργεια καί τής αἰσζήσεως ἡ αὐτή μέν ἐστι καί μία (Aristóteles, Περί ψυχής, lib. III, cap. 2, Edit. Didot, p. 463, 3).

116 *De Verit.*, II, 6, c.

117 *S. c. G.*, I, 77.

118 *S. Th.*, I, 12, 4, c.

119 I *Sent.*, 3, 1, 2, 3o e ad 3.

120 In *Boetii Trinit.*, Proaemium I, 2, obj. 3. Cf. *S. Th.*, I, 88, 1, ad 3; I, 12, 1, obj. 4 e ad 4.

121 *Sent.*, 3, 1, 1, 3o e ad 3.

122 *De Verit.*, X, 4, c.

123 "Dico ex eis [intelligente et intellecto] effici unum quid, in quantum intellectum conjungitur intelligenti sive *per essentiam suam*, sive *per similitudinem*" (*De Verit.*, VIII, 6. c.).

124 *S. Th.*, I, 16, 1, c.

125 *S. Th.*, I, 16, 1, ad 3.

126 Loc. cit., c, in med.

127 Loc. cit.

128 Todo escolástico conhece também o texto seguinte, cuja clareza não deixa nada a desejar — por que se tem de esquecer, por vezes, de extrair suas consequências? "Actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem, sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero *consequitur unionem objecti cum agente*. Ex hoc enim quod intellectum *fit unum* cum intelligente, *consequitur intelligere*, quasi *quidam effectus* differens ab utroque" (*S. Th.*, I, 54, 1, ad 3).

129 Loc. cit.

130 Loc. cit.

131 Loc. cit.

132 Ver mais adiante, perto do fim deste capítulo, o alcance dessa expressão.

133 *De Verit.*, VIII, 6, c.

134 I, 14, 1.

135 *S. Th.*, loc. cit.

136 Loc. cit.

137 Ibid.

138 Ibid.

139 *Comment. in S. Th.*, loc. cit.

140 Ibid.

141 Caetano, op. cit., loc. cit.

142 Caetano, ibid.

143 Caetano, loc. cit.

144 Pode parecer, à primeira vista, que essa concepção de São Tomás e de Caetano quase não se adapta nem ao caso da sensação, em que o *sensorium* recebe a impressão do objeto *secundum materiam*, nem ao caso do conhecimento analógico, em que a forma própria do objeto conhecido não é imanente ao sujeito cognoscente, nem mesmo, talvez, ao caso do conhecimento das essências materiais, visto que as coisas materiais só imprimem em nós suas "qualidades sensíveis" e não, diretamente, suas "notas essenciais". Tais dificuldades aparentes, que repousam em puros mal-entendidos, serão resolvidas nos capítulos seguintes.

145 *Comment.*, loc. cit.

146 P. 89.

147 Op. et loc. cit.

148 Não somente o raciocínio de Caetano exige essa interpretação, como a ideia aqui expressa se encontra em outros lugares. Por exemplo, no *Commentaire de S. Th.*, I, 19, 1, onde se distinguem duas espécies de apetições relacionadas a uma "apreensão" (do sentido ou do intelecto): uma apetição "natural", detendo-se na apreensão considerada entitativamente como perfei ção ontológica do sujeito, é uma apetição "elícita", que alcança essa apreensão como *signo formal de um objeto*, "secundum formam cognoscibilem actu in genere cognoscibili" (op. et loc. cit.). No texto comentado, prossegue Caetano, São Tomás podia concluir diretamente, do apetite (*natural*) da forma inteligível ao apetite (*elícito*) do objeto representado por essa forma, porque, ao fazer essa transição, "de forma intelligibili loquebatur, non *in genere entium*, sed *in genere intelligibili*, no qualitercumque, sed qualiter constituit intellectum esse ipsum cognitum apprehensibiliter" (loc. cit.). No fundo da doutrina de Caetano, há essa ideia (expressa nessa mesma passagem) de que "o animal" (o sujeito sensitivo) recebe o objeto "animaliter" (sensitivamente), e o ser inteligente, o "intelligibiliter": se os considerarmos como naturezas cognoscentes, o *genus entitativum* é aí identicamente *genus cognoscitivum*, a forma *imanente* da forma *representativa*. Por isso o apetite natural da forma imanente aí se prolonga necessariamente pelo apetite elícito do objeto que ela representa. (Cf. nesse livro II, a seção III, cap. 2, §3, b, em que se examina *ex professo* o texto a que Caetano faz alusão). Que nos permitam infringir a regra que nós nos impusemos de citar apenas São Tomás (ou seus comentadores oficiais, Caetano e Francisco de Silvestre de Ferrara): um dos melhores intérpretes antigos do tomismo, João de São Tomás, O.P., em seu *Cursus philosophicus thomisticus* (tomo III, *Philos. Natur.*, Pars III, "De Anima", quest. IV, art. 1. Edit. Vivès, 1883, p. 267), emprega, para expressar o pensamento do Doutor Angélico, formulações particularmente precisas, que mereceriam tornar-se clássicas: "Divus Thomas, profundius scrutatus naturam cognoscitivam, distinguit duplicem rationem passivae receptionis, est enim passiva immaterialis et passiva materialis [...]. Passiva immaterialis, quae non solum recipit formas proprias et ad se pertinentes, sed etiam potest recipere formam alterius, seu fieri alia a se. Et ideo notanter S. Thomas, I part., quaest. XIV, art. 1, ponit differentiam inter cognoscentia et non cognoscentia... [segue-se o texto de São Tomás]. Ubi adverto non dixisse D. Thomam quod conoscentia possunt habere *formam alteram*, sed *formam rei alterius* [...]. Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia *id quod est alterius*, *ut alterius*, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere [... etc.]". Um pouco mais adiante, ele define o papel do cognoscente: "Trahere ad se *formam alterius*, *ut alterius*".

149 *S. Th.*, I, 88, 1, ad 3.

150 O "objeto formal" de uma potência designa, entre os escolásticos, "*respectum sub quo* facultas attingit objecta sua materialia".

151 Ver anteriormente, livro II, seção I, perto do fim, pp. 71–73.

152 Ionn. a S. Thoma, *Cursus philos. thom.*, III. Ed. Vivès, 1883, p. 267 b.

153 *De Verit.*, I, 1, c.

154 *S. Th.*, I, 77, 7, c.

155 In *S. Th.*, I, 16, 2.

156 Ver principalmente *S. Th.*, I, 16, 2; *De Verit.*, I, 3; *In* VI *Metaph.*, lect. 4.

157 *S. Th.*, I, 16, 2, c.

158 In *S. Th.*, I, 16, 2.

159 Analisamos mais adiante, no cap. 5, a "forma do juízo" e a função objetiva da afirmação.

160 *De Verit.*, I, 3, c.

161 In *S. Th.*, I, 16, 2.

162 Caetano, loc. cit.

163 Se alguém prefere dizer que o juízo direto, e mesmo todo conhecimento em geral, implica um grau de *reflexão*, não teríamos objeção a fazer. O conhecimento corresponde à reflexão, assim como corresponde à imanência do objeto, como corresponde à imaterialidade do sujeito: as três formulações se correspondem. É evidente que a palavra "reflexão" não designaria, então, a mera "reflexão completa", mas a "apreensão de si" que encerra em si, em algum grau, todo ato estritamente imanente.

164 Esse foi o erro fundamental do método empirista de análise. Ver *Caderno* II, pp. 139 e ss.

165 *S. Th.*, I, 1, 9, c.

166 *De Verit.*, X, 6, ad 2.

167 Isto é, composto humano como tal, espírito e matéria.

168 *S. Th.*, I, 84, 6, c.

169 Ibid.

170 *S. Th.*, I, 76, 5, c.

171 *S. Th.*, I, 78, 3, c.

172 *S. Th.*, I, 54, 1, ad 3; cf. *De Verit.*, VIII, 6.

173 *De Verit.*, 26, 2, c.

174 *S. Th.*, I, 54, 5, c. Cf. *Comm. De anima*, II, lect. 24.

175 *S. Th.*, I, 78, 3, ad 1.

176 A palavra "intencional" designa, entre os escolásticos, tudo o que se relaciona, como determinação interna ou como termo imanente, à função psicológica do conhecimento objetivo. Não se deve esquecer, aliás, que o puro "intencional", embora não seja, em si, uma entidade física, nem por isso deixa de ser uma propriedade, um modo ou uma relação de entidades reais: o problema psicológico permanece inseparavelmente ligado ao problema *ontológico*.

177 *S. Th.*, I, 14, 1, c.

178 *S. Th.*, I, 7, 1, c.

179 Os anjos, diz São Tomás, nunca estão em *pura potência de seus inteligíveis naturais*: "Non sunt quandoque intelligentes *in potentia* tantum respectu eorum quae naturaliter [isto é: non supernaturaliter] intelligunt" (*S. Th.*, I, 54, 4, c). A passagem do ato primário permanente e imóvel aos atos secundários, variados e sucessivos, não é, portanto, total e fundamentalmente uma passagem da potência ao ato. Seja qual for o modo como se explique essa variabilidade no ato imóvel, o princípio da impassibilidade do espírito puro deve ser respeitado: "Moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia. *Unde non habet locum in intellectu angelico*, maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum" (*S. Th.*, I, 56, 1, ad 3).

180 Ver, em *S. Th.*, I, 78, 3, c e paral., a distinção entre *immutatio naturalis* e *immutatio spiritualis* da faculdade sensível.

181 Nem é preciso dizer que *relativo* não significa *fictício*, nem mesmo *subjetivo*. A relatividade de que se trata aqui serve precisamente de fundamento, na *Crítica da razão pura*, para a afirmação de "coisas em si". É relativo, nesse sentido, tudo o que, para ser concebido objetivamente, "chama" outra coisa. Ver *Caderno* III, p. 99.

182 I, 78, 3, c.

183 Loc. cit.

184 Loc. cit.

185 Loc. cit.

186 Loc. cit.

187 Ibid.

188 Ibid.

189 *S. Th.*, I, 77, 6, c.

190 Essa doutrina tomista sobre o objeto formal do sentido externo (*exterius immutativum prout hujusmodi*) tem por corolário duas teses que pertencem à mais pura tradição escolástica: primeiro, a não mediação física entre o sentido externo e seu objeto e, por conseguinte, *a ausência de "species expressa"* propriamente dita na sensibilidade externa. Segundo, a *infalibilidade da sensação elementar*: o sentido recebe "intencionalmente" apenas na medida

em que ele é modificado ("alterado") fisicamente; não há aqui causa de erro possível. Evidentemente, o erro pode imiscuir-se nas elaborações ulteriores da sensação simples: agrupamento, localização, relação com um sujeito definido etc. A psicologia experimental mostra, aliás, que nossas "percepções sensíveis" já são edifícios bem complexos, em que os "sentidos internos" tiveram de colaborar.

191 *S. Th.*, I, 57, 1, ad 2.

192 *Sent.*, I, 19, 5, 1, ad 6.

193 *Sent.*, III, 35, 2, 2, solutio 1.

194 *S. Th.*, I, 67, 3, c.

195 *S. Th.*, I, 78, 3, c.

196 *S. Th.*, I, 12, 3 ad 2.

197 Lect. 13, in fine.

198 "Ad apprehendendum intentiones quae per sensum non accipiuntur [v. g. rationes convenientis vel nocivi], ordinatur vis aestimativa [in animali]" (*S. Th.*, I, 78, 4, c). Tais operações da estimativa entram no âmbito do instinto. "Alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones [quae sunt bonum conveniens, aut nocivum] solum naturali quodam instinctu; homo autem etiam per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa naturalis*, in homine dicitur cogitativa: quae per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Quae etiam ratio particularis dicitur" (*S. Th.*, loc. cit.).

199 Loc. cit.

200 *S. Th.*, I, 84, 6, c.

201 Ibid., ad 3.

202 Trad. Barni-Archambault, t. I, p. 35; Ed. Rosenkranz, p. 695.

203 Será preciso assinalar aqui e em outros lugares semelhantes que, se quisermos apreciar com conhecimento de causa, e do ponto de vista tradicional, a noção crítica do *a priori*, todas essas comparações — que certos escolásticos, sabemos até demais, julgam ociosas e até irritantes — serão absolutamente inevitáveis.

204 Relembremos que, nessa formulação kantiana, a expressão "condição *a priori*" não designa nem o *a priori* psicológico do sujeito, nem o *a priori* metafísico do objeto, mas tão somente a prioridade racional da unidade sobre a diversidade. A natureza — subjetiva ou objetiva — dessa unidade ou dessa "condição *a priori*" suscita um problema ulterior. Uma coisa é saber se existem valores *a priori*, outra coisa é saber em que eles consistem. A definição técnica do *a priori* kantiano é precisiva e muito geral: não se deve, quando ela é examinada em si mesma, sobrecarregá-la de imediato e antecipadamente com propriedades lógicas que lhe

conferem — erroneamente — as conclusões da *Crítica* kantiana. Cf. *Caderno* III, livro II, cap. 3, §3.

205 *S. Th.*, I, 65, 1, c.

206 Ibid.

207 *S. Th.*, I, 7, 1, c.

208 *S. Th.*, I, 14, 12, c.

209 *S. Th.*, I, 3, 1, c.

210 *S. Th.*, I, 86, 4, c.

211 I, 16, 7.

212 *S. Th.*, I, 16, 7, c.

213 Ibid., ad 2.

214 Loc. sup. cit.

215 *De Verit.*, X, 6, c.

216 Não se deve esquecer que esboçamos aqui, segundo São Tomás, uma teoria do conhecimento *no âmbito da metafísica*. Para filósofos kantianos, tais considerações, na medida em que pretendem expressar *objetivo transcendente*, só podem ter um valor problemático, até o momento em que seria demonstrado que a afirmação *do transcendente como objeto* é uma condição de possibilidade de todo conhecimento objetivo.

217 Consideraremos aqui, antes de tudo, as "potências (operativas) passivas"; quanto às "potências ativas", é por demais evidente que elas contêm o tipo *a priori*, o "exemplar", do efeito que produzem.

218 P. 92–93

219 *S. Th.*, I, 59, 4, c.

220 *S. Th.*, I, 1, 7, c.

221 *S. Th.*, I, 1, 3, c.

222 Quando São Tomás diz, e com razão, que as potências passivas, na qualidade de passivas (por exemplo o intelecto possível) estão para seus objetos particulares como a "matéria prima" está para as formas que ela recebe — ou como uma "tabula [est] ad determinatas picturas" — ele estende essa determinação ou essa indiferença *ao próprio interior dos limites do objeto formal dessas potências*. Quanto ao objeto formal, que é a própria especificação do *ato primário* de uma potência, ele evidentemente não pode ser impresso a partir de fora, como uma forma numa matéria. Ver mais adiante no texto.

223 Que se traga à lembrança que as "potências operativas ativas" são *produtoras* de seu objeto, ao passo que as "potências operativas passivas" são *assimiladoras* de seu objeto.

224 P. 92.

225 Já não é esse o caso, é evidente, do objeto formal (universal, ele também) das *aparências* gerais adquiridas, visto que estas já resultam, por definição, do encontro da potência com seus objetos materiais. Referimo-nos, no texto, apenas ao objeto formal das *potências* como tais.

226 Cf. *S. Th.*, I, 77, 3, c.

227 *S. Th.*, I, 77, 3, c.

228 Seção II, cap. 1.

229 *S. c. G.*, III, 19.

230 Suponhamos a potência em estado virgem, para não termos de introduzir aqui, em acréscimo, a consideração das aparências adquiridas.

231 Ver anteriormente, pp. 80 e ss.

232 Isto é — não o esqueçamos — na edificação do "cognoscibile in actu, prout in actu".

233 Isto é, considerando o objeto segundo suas condições *a priori* de possibilidade na consciência, ou, como diz o próprio Kant, segundo sua relação com as diversas faculdades cognoscentes (ver *Caderno* III, p. 83).

234 Averróis, citado por Caetano, *Comment.*, *in S. Th.*, I, 56, 2.

235 *In Anima*, II, lect. 14.

236 *S. Th.*, I, 78, 3, c, et op. sup. cit.

237 Ver anteriormente, pp. 88 ss. e 101–103.

238 *S. Th.*, I, 56, 2, c. Quanto à oposição, aqui indicada por São Tomás, *entre o esse naturale e o esse intentionale (spirituale, intellectuale)*, não será inútil, além do que já dissemos a respeito, percorrer a "Observação" feita mais adiante, no início do cap. 2 da seção III.

239 *De Verit.*, 26, 2.

240 Concluímos isso *a fortiori*, visto que, segundo São Tomás, não há incompatibilidade nem mesmo entre *o caráter inato das ideias angélicas* e a objetividade delas. A aprioridade de que se trata no conhecimento humano não pressupõe "ideias inatas", mas apenas, como veremos, a prioridade da forma própria da faculdade sobre as operações particulares desta última.

241 *S. Th.*, loc. sup. cit., obj. 1. Cf. obj. 3.

242 Citado por Caetano, *Comm. In S. Th.*, loc. cit.

243 O *genus proximum* é aquele que precede diretamente a última diferença essencial, isto é, a diferença específica — a qual, nos anjos, é idêntica à diferença individual, segundo São Tomás (Caetano, ibid.).

244 Caetano, ibid.

245 Caetano, loc. cit.

246 É verdade que a objeção, se valer, valeria também contra a possibilidade de um conhecimento objetivo por *species* adquiridas. A verdadeira doutrina das *species* deve conciliar os dois adágios: "Similia similibus cognoscuntur" e "intus existens prohibet apparere extranea".

247 *S. Th.*, I, 56, 2, ad 1.

248 Loc. cit.

249 Loc. cit.

250 Esse grau intensivo do *esse* não é, propriamente falando, um *quantum*: o *quantum* é o grau intensivo da forma e pressupõe, portanto, uma *matéria* (ver p. ex. *S. Th.*, I, 50, 4, 2o e ad 2).

251 Sabe-se como essa consideração — tão platônica — do grau de perfeição tem importância no aristotelismo tomista, em que se vincula à teoria do ato e da potência. Há em São Tomás outros empréstimos diretos ou indiretos de Platão; este empréstimo específico, que não parece, aliás, ter sido estranho a Aristóteles, decerto não é o menos considerável.

252 Princípio absolutamente geral, dizíamos, que inclui e extrapola o caso do conhecimento angélico. Isso porque a relatividade objetiva ou, em outras palavras, a orientação objetiva do *a priori* psicológico, sempre tem, mesmo nos cognoscentes materiais, sua raiz ontológica derradeira na ordem transcendental que religa e opõe as essências. Essa ordem, é verdade, pode transparecer, no conhecimento, de diversas maneiras: *ou* ela é mais ou menos distintamente percebida na própria intuição que o cognoscente teria de sua própria essência, segundo a "ordenação" natural desta última a todas as outras — nesse caso, o *a priori* é, para o sujeito que o exerce, "cognoscibile" tanto quanto "cognoscitivum" (caso dos puros espíritos: *S. Th.*, loc. sup. cit.) —, *ou* então, nos sujeitos desprovidos de intuição essencial, essa ordem já não se manifesta senão na função exercida pelas potências, que traduzem, em seu próprio jogo, a relatividade da essência do sujeito às outras essências, ou, em outras palavras, a "determinabilidade" imaterial própria da forma substancial do sujeito como forma (*S. Th.*, I, 14, 1. Ver anteriormente, pp. 101 e ss.); o *a priori* subjetivo permanece então "determinabile et cognoscitivum", mas agora só é indireta e secundariamente "cognoscibile", na medida exata em que o sujeito é capaz de *reflexão* sobre sua atividade interna (caso do conhecimento intelectual, discursivo, e mesmo, até certo ponto, do conhecimento sensível).
A "determinabilidade" intencional do cognoscente é, portanto, tão somente um aspecto da *ordem* transcendental das formas ou das essências. O próprio Caetano insinua, em seu *Comentário*, a aproximação que acabamos de indicar entre *S. Th.*, I, 56, 2 e *S. Th.*, I, 14, 1.

253 Caetano, in *S. Th.*, I, 56, 2.

254 Caetano, ibid.

255 Já notamos esse prolongamento inevitável do problema do conhecimento objetivo (pp. 89–92).

256 Ver anteriormente, p. 117.

257 Não nos cabe aqui justificar essa teoria. Ela é requerida, rigorosamente, pelos princípios gerais da metafísica tomista.

258 São Tomás chama o *sensus communis*: "communis radix et principium exteriorum sensuum" (*S. Th.*, I, 78, 4, ad 1, e paral.).

259 Caso contrário seria preciso supor que a potência indefinida de operação imanente delas seja ou totalmente ou definitivamente saturada desde a origem, ou irremediavelmente posta em xeque a partir de um nível dado: duas hipóteses igualmente insustentáveis.

260 Ver adiante, b: "Os sensíveis comuns".

261 Lembremo-nos de que, em Kant, a palavra "puro" designa, no conhecimento, as condições logicamente anteriores à recepção de um dado empírico (sensível). A intuição "pura" do espaço e do tempo não é uma "imagem" espacial ou temporal, mas uma *disposição a priori* que corresponde às *características gerais* de espacialidade e de temporalidade de toda imagem qualquer.

262 Os escolásticos chamam de "ato primário" de uma potência operativa a disposição formal dessa faculdade anteriormente a suas operações ou "atos secundários".

263 Conforme sublinhamos no *Caderno* III, a tese kantiana da idealidade transcendental do espaço e do tempo, formas *a priori* da sensibilidade, não exclui necessariamente toda espacialidade e toda temporalidade dos objetos em si. É verdade, porém, que as conclusões agnósticas da *Crítica* proíbem radicalmente nossa razão de afirmar (ou de negar), quanto à "realidade em si", quaisquer determinações internas.

264 O *realismo metafísico* apresentado nesta obra como a única interpretação legítima do valor objetivo do conhecimento *intelectual* pressupõe, por definição, que o conhecimento humano não se limita ao mero conhecimento de uma realidade indeterminada (*algo* fora do sujeito cognoscente), mas que o conhecimento humano alcança o real segundo as determinações do próprio real: nesse sentido, o homem conhece *aquilo que é* e *como isso é*.
O conhecimento *sensitivo*, ele também, quando se realiza normalmente, alcança o real: por isso ele é *objetivo*. No entanto, quando se compara o conhecimento sensitivo com o conhecimento intelectivo, este último ultrapassa aquele tanto quanto ao grau de imanência como quanto ao grau de perfeição cognitiva com que alcança seu objeto: é nesse sentido que dizemos que o conhecimento sensitivo é *fracamente* objetivo e imanente. Ao falar aqui de graus de objetividade, pretendemos falar apenas de graus na consciência da oposição do sujeito ao objeto.

265 Pp. 106 s.

266 *S. Th.*, I, 78, 3, ad 2.

267 Ver anteriormente, pp. 111 e ss.

268 *S. Th.*, I, 78, 3, ad 2.

269 Cf. *Caderno* III, p. 166.

270 Cf. *Caderno* III, p. 171.

271 "Aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa" (*S. Th.*, I, 10, 5, c).

272 *S. Th.*, I, 10, 5, ad 4.

273 *S. Th.*, I, 7, 3, c.

274 *S. Th.*, I, 7, 4, c e *De Verit.*, II, 10.

275 *S. Th.*, I, 46, 2, c. Cf. *De potentia*, III, 14 e 17. *S. c. G.*, II, 38.

276 *S. c. G.*, II, 38.

277 *S. Th.*, I, 7, 3, ad 4.

278 *S. Th.*, I, 7, 4, c.

279 *S. Th.*, I, 7, 3, ad 2.

280 *S. Th.*, I, 7, 4, c.

281 *S. Th.*, I, 7, 1, c.

282 *S. Th.*, I, 7, 3, ad 3.

283 Ibid.

284 *S. Th.*, III, 90, 2, c.

285 *S. Th.*, I, 10, 4, c e ad 3.

286 *S. Th.*, I, 53, 3, c.

287 Essa concepção do *a priori* temporal suscita muitos problemas, em cuja formulação não nos atardaremos. Queira o leitor se lembrar de que não lhe havíamos prometido uma epistemologia detalhada, mas tão somente o exame consciencioso do princípio fundamental da epistemologia. Os pontos secundários de uma teoria do conhecimento só nos interessam na medida em que esclarecem o valor da afirmação ontologista em geral. Quanto à objetividade dos "sensíveis comuns", encontrar-se-ão alguns dados complementares em nosso estudo dos "graus de abstração", adiante, cap. 4, § 4.

288 Ver *Caderno* III, livro III, cap. 1 e 2.

289 Uma "unidade sintética" é, numa dada ordem, a unidade de uma diversidade já qualificada (por oposição à "forma", unidade direta de uma pura diversidade).

290 Dizemos "análoga", não "idêntica". De resto, a analogia, muito estreita quando nos limitamos a considerar, como faremos, a fronteira da sensibilidade e do entendimento, afrouxa-se singularmente tão logo buscamos penetrar a unidade derradeira, e as virtualidades próprias do entendimento.

291 Cf. op. cit., lib I, lect. 2. Embora de autenticidade duvidosa, esse livro I, classificado entre os "reportata", parece reproduzir fielmente o pensamento de São Tomás. *S. Th.*, I, 75, 2, c. Cf. *Comm. De Anima*, lib. III, lect. 7.

292 Não obstante seu arcaísmo escolástico, empregaremos em geral a palavra "fantasia", preferencialmente à palavra "imagem", para evitar despertar, no espírito do leitor, certas associações demasiado precisas que a psicologia moderna estabeleceu em torno deste último termo.

293 A composição interna do conceito denunciaria uma composição correspondente na faculdade intelectual. Ora, diz São Tomás, "si anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea *ut individuales*, et sic non cognosceret nisi *singulare*, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali" (*S. Th.*, I, 75, 5, c). É evidente que a inteligência, nesse caso, não seria uma faculdade espiritual.

294 *S. Th.*, I, 79, 2, c. Cf. I, 54, 4.

295 Princípio não raro repetido por São Tomás. Cf. #31734 *S. Th.*, I, 79, 3, ad 3.

296 São Tomás faz essa observação a propósito de uma questão vizinha daquela de que tratamos aqui: no entanto, o princípio por ele invocado é geral. — Da tese dos averroístas, que recorriam a um agente espiritual, a um νοῦς χωριστός, distinto das almas humanas individuais, ele escrevia: "Praedicta positio tollit proxima rerum principia" (*Verit*, 10, 6, c). Ver também *Quaest disput. De spir. creat.*, q. unica, art. 10, e numerosos textos paralelos, por ex. *S. c. G.*, lib. 11, passim. "Dicendum quod intellectus agens est aliquid animae [...]. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens. Ergo oportet virtutem quae est principium hujus actionis esse aliquid in anima" (*S. Th.*, I, 79, 4, c). (*S. Th.*, I, 76, 5, ad 1).

297 "Rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae *partim ab intrinseco* esse, *partim ab extrinseco* [...]. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo *ut actus ad potentiam* [...]. Alio modo *ut potentia ad actum*" (*De Verit.*, 10, 6, c).

298 *S. Th.*, I, 79, 3, "Contra est".

299 Não se trata aqui do *intellectus passivus* no sentido averroísta. Cf. *S. c. G.*, II, 60. Sobre a natureza do intelecto possível, ver, por exemplo, *De Anima*, 2, c.

300 Cf. *S. Th.*, I, 79, 4, ad 4.

301 Ver anteriormente, seção II, cap. I, §2.

302 *De Anima*, 4, c.

303 Relembremos que, entre os escolásticos, imaterialidade, inteligibilidade e inteligência andam juntas, tanto é que uma *forma pura* seria uma *ideia pura*.

304 *S. Th.*, I, 79, 3, c. Cf. *De Anima*, questão única, art. 3, 4 e 5, e paralelos numerosos.

305 *S. Th.*, I, 54, 1, ad 1.

306 *Comm. De Anima*, lib. III, lect. 10.

307 *S. Th.*, I, 79, 4, ad 3.

308 Isso não contradiz de forma alguma o que, por outro lado, São Tomás afirma sobre o caráter inato de certas disposições formais correspondentes aos princípios mais gerais do conhecimento. Voltaremos a isso mais adiante.

309 *De Anima*, questão única, art. 5, c.

310 *S. Th.*, I, 88, 1, c.

311 *Comm. De Anima*, lib. III, lect. 10.

312 *S. Th.*, I, 79, 4, c.

313 *S. Th.*, I, 79, 3, ad 2.

314 *De Anima*, art. 4, ad 4.

315 *S. Th.*, I, 79, 5, ad 2.

316 *S. Th.*, I, 79, 3, c.

317 *S. Th.*, I, 85, 1, ad 4. Note-se o quanto a expressão de São Tomás, nessa passagem, em que ele delimita *ex professo* o alcance das palavras, é cautelosa. Ele não diz, como o paralelismo da frase sugeriria: "Sicut pars sensitiva efficitur virtuosior, ita phantasmata [...] redduntur habilia *ut intentiones intelligibiles in intellectu possibili causent, vel imprimant*", mas apenas, na voz passiva: "redduntur habilia ut ab eis [phantasmatibus] intentiones intelligibiles *abstrahantur*". E mais adiante: "*Abstrahit* intellectus agens species a phantasmatibus, in quantum" — não precisamente: "*in quantum phantasmata solvit a materia concreta*, vel *phantasmata reddit universalia*", pois a fantasia singular permanece o que é; mas somente: "in quantum per virtutem intellectus agentis *accipere possumus in nostra consideratione naturas* specierum sine individualibus conditionibus". A palavra "abstração", portanto, qualifica a operação do intelecto agente por seu resultado, não por seu mecanismo.

318 *S. Th.*, I, 85, 1, c.

319 Ibid., ad 1.

320 *S. Th.*, I, 85, 1, ad 3.

321 *S. Th.*, I, 75, 2, c e ad 2.

322 *De Verit.*, II, 6, ad 3.

323 *S. Th.*, I, 84, 6, c.

324 *S. Th.*, I, 87, 1, c.

325 *Id est: antecedenter ad receptionem speciei.*

326 *Id est: secundum quod mens est, per se, intelligibilis in actu, seu forma subsistens.*

327 *De Verit.*, X, 6, c.

328 *De Verit.*, X, 6, ad 7.

329 "Instrumentum habet *duas* actiones: *unam* instrumentale, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; *aliam* autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, in quantum est intrumentum artis: *non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam*: scindendo enim facit lectum" (*S. Th.*, III, 62, 1, ad 2).

330 Ver Suárez, *De Anima*, lib. IV, cap. 2, §6–10.

331 Em francês, *pâtir*, padecer: o verbo aqui se contrapõe a "agir", ou seja, indica a dimensão da receptividade, da passividade (não necessariamente do sofrimento) — NT.

332 Fora da escola tomista, um grande número de escolásticos acreditou ter de admitir, no entanto, na unidade da essência física, uma pluralidade de "formas" superpostas. No tomismo, toda a função útil dessa pluralidade de formas é retomada pela pluralidade das *potências operativas* do composto substancial.

333 Cf. *S. Th.*, I, toda a questão 77.

334 *S. Th.*, I, 77, 4, c.

335 Ibid.

336 Ibid.

337 Loc. cit., ad 3.

338 Como sujeito de inerência de uma determinação ulterior.

339 *S. Th.*, I, 77, 7, c.

340 Pp. 144–146.

341 Loc. cit.

342 *S. Th.*, I, 77, 4, c.

343 *S. Th.*, I, 85, 1, ad 4.

344 *Id est: species intelligibilis*.

345 Dizemos: a nossos conceitos, não ao objeto direta e explicitamente conhecido por esses conceitos. Trata-se do *intelligibile in actu*, não do "id quod primo cognoscitur", que é o *intelligibile in potentia*. Aliás, postulamos aqui tão somente uma hipótese, sem especificar o que seria esse *id quod*, contribuição subjetiva ao verbo mental: poderia ser, por exemplo, a ideia inata dos "prima intelligibilia", do ser em geral; ou apenas, em conformidade com a doutrina de São Tomás, o tipo exemplar, puramente *dinâmico*, dos "primeiros princípios" ou do ser. Expomos este último ponto de vista em numerosos lugares deste livro.

346 Ver acima, pp. 111 e ss.

347 Entre os tomistas, o problema da intelecção da singularidade imaterial é resolvido por um método semelhante. Ver acima, cap. 4, §2.

348 São Tomás menciona, em vários lugares, o conhecimento que acompanha a ação e é rigorosamente medido com base nela. P. ex.: "Formae rerum per quas intellectus cog noscit, dupliciter se habent ad res: quaedam enim sunt factivae rerum, quaedam autem a rebus acceptae; et illae quidem quae sunt rerum factivae, in tantum ducunt in cognitionem rei, in quantum ejus factivae existunt; unde artifex qui artificiato tradit formam vel dispositionem materiae, *per formam artis* cognoscit artificatum *quantum ad illud quod in eo causat*" (*De Anima*, art. 20, c). O princípio fundamental enunciado nesta passagem — insistimos: nada além do princípio fundamental, isto é, a cognoscibilidade do *termo* de uma atividade segundo a *forma* dessa própria atividade — aplica-se à atividade natural do intelecto agente, *na medida em que* ela comanda e supereleva a síntese imaginativa, ao exercer nela uma verdadeira influência causal atual.

349 Vê-se facilmente que essa interpretação dos textos de São Tomás respeita a teoria tomista tradicional da distinção real entre intelecto agente e intelecto possível, fundada na oposição de seus modos de operação: por um lado, função ativa e inconsciente, por outro, receptividade formal e consciência. Que se traga à memória, aliás, que a distinção real, para os tomistas, não é necessariamente uma distinção de coisa a coisa: pode ser tão somente uma distinção de ato a potência, de acidente a acidente, de função a função, na unidade fundamental da "natureza" e do "esse".

350 Não esqueçamos que, segundo São Tomás, a abstração não pressupõe nenhuma transferência física de "formas", mas tão somente uma "conformação" — puramente precisiva — da inteligência a certas características da fantasia. A abstração aqui em causa nada mais é que a própria constituição, no interior do intelecto possível, de relações dinâmicas (*species*) reguladas com base na diversidade qualitativa da fantasia.

351 Essa unidade psicológica, efeito da unidade substancial de corpo e espírito, tem por correspondente, na filosofia crítica, "a unidade pura da consciência" ("unidade transcendental da apercepção") num sujeito a um só tempo sensitivo e racional. A paridade, todavia, não é completa.

352 *S. Th.*, I, 85, 2, c.

353 *S. Th.*, IIa IIae, 180, 5, ad 2.

354 *S. Th.*, I, 85, 1, 5º e ad 5.

355 No artigo de que esse texto foi emprestado, São Tomás prova a "conversio ad phantasmata" pela experiência primeiro, depois pela proporção necessária entre o modo de nossa consciência intelectual e o objeto próprio, conatural, de nossa inteligência. Ver também: *S. Th.*, I, q. 79, a. 6 e q. 89, a. 8; *De Verit.*, X, 2, ad 7. *S. Th.*, I, 81, 7, c.

356 *De Verit.*, II, 6, c.

357 *S. Th.*, I, 84, 7, obj. 1.

358 Ibid., ad I.

359 Ver próximo cap., §1.

360 *S. Th.*, I, 84, 7, c.

361 *S. Th.*, I, 79, 5, ad 3.

362 Ou seja, em virtude de uma atividade de natureza, atividade necessária e pré-consciente, que só se exerce em dados extrínsecos. A "cognitio naturalis" é, em termos metafísicos, psicológicos, o equivalente à *Erkenntnis a priori* kantiana.

363 *S. Th.*, I, 117, 1, c.

364 *De Verit.*, 10, 6, c.

365 *In* IV *Metaph.*, lect. 6

366 *S. Th.*, I, 85, 3, c. in fine.

367 Essa solução já foi a do antigo agostinismo medieval, bem antes que os nominalistas daí extraíssem todas as consequências epistemológicas.

368 Ver *Caderno* I.

369 Evidentemente, por interposição de afirmações dogmáticas, pode-se sempre escapar das consequências naturais de premissas quaisquer. O dogmatismo foi a tábua de salvação dos nominalistas espiritualistas.

370 Ver *Caderno* III.

371 Deixemos provisoriamente de lado a intuição reflexiva do Eu ativo.

372 Kant observava, na *Dissertação* de 1770, que nossos conceitos, em relação ao sensível, são mais "abstraentes" do que "abstraídos". (Cf. *Caderno* III, p. 53).

373 Poder-se-ia extrair dessas considerações uma refutação do formalismo estático que inspira a *Crítica da razão pura*. Esse não é o motivo pelo qual as apresentamos, pois nesse caso seria preciso matizá-las mais. Quanto à significação dinâmica e à significação estática da palavra "síntese", em Kant, ver nosso *Caderno* IV, em que essa dupla significação é discutida.

374 *S. Th.*, I, 12, 11, c.

375 "Visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut *hanc*. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes *formam in materia*, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se" (*S. Th.*, I, 12, 4, ad 3; cf. in corp.).

376 *S. Th.*, I, 15, 1, c.

377 "Quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum, *non remanet nisi una in specie una*" (*Quaest. disput. De spir. Creat.*, art. 8, c). Desse princípio, São Tomás faz aplicações à alma humana e aos anjos: "Si extra corpora animae fuissent creatae, oportuisset eas esse *specie* differentes": o multiplicador deles por identidade formal teria sido impossível fora de uma matéria corpórea (*De Potentia*, III, art. 10, c) — "Si *angeli* non sunt compositi ex materia et forma [...], sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei" (*S. Th.*, I, 50, 4, c). "In angelis, non est *numerus* qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus *ex distinctione formarum*: prout *multitudo* est de transcendentibus" (*S. Th.*, I, 50, 3, ad 1).

378 "Omne compositum ex materia et forma est *corpus*: *quantitas* enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae" (*S. Th.*, I, 3, 2, sed contra).

379 "Forma *in se* considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur *in materia* fit forma determinatae hujus rei" (*S. Th.*, I, 7, 1, c).

380 "Materia signata est individuationis principium" (*De Verit.*, II, 6, ad 1). "Dicitur [materia sensibilis] signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum *harum* scil. vel *illarum*" (ibid.). Deus conhece diretamente a individualidade múltipla das coisas sensíveis, porque ele é o autor tanto da matéria como da forma delas (*S. Th.*, I, 57, 2, c) — "[Materia est principium individuationis quia] *est primum subjectum substans*" (*S. Th.*, I, 3, 2, ad 3).

381 Omnis forma, in quantum hujusmodi, *universalis* est, nisi forte sit forma subsistens, quae ex hoc ipso quod subsistit, *incommunicabilis* est" (*De Verit.*, II, 6, c.).

382 Kant dizia: a uma *intuição*.

383 Ou seja, como o ensina São Tomás, a essência abstrata não representa apenas a forma dos objetos, mas também sua "quantidade inteligível" (exigência racional da quantidade

concreta).

384 "Per *ipsam* abstractionem *a materialibus conditionibus*, id quod abstrahitur fit *universale*" (*S. Th.*, I, 57, 2, ad 1).

385 *S. Th.*, I, 86, 1, c.

386 *S. Th.*, I, 86, 1, ad 3. Cf. ibid., 58, 2, ad 2.

387 *S. Th.*, I, 84, 7, c.

388 Loc. cit. e cf. art. 8.

389 Desconsideramos aqui a mística sobrenatural.

390 Cf. *S. Th.*, I, 88, 1 e 2.

391 *S. Th.*, I, 84, 7, ad 3.

392 Pode-se reconhecer aqui, *mutatis mutandis*, o correspondente da teoria kantiana do *esquematismo*: os "esquemas", leis da imaginação construtiva, "restringem" a imagem objetiva das "categorias" do entendimento, assim como, em São Tomás, o concurso necessário da fantasia, produto superior da imaginação, "restringe" o objeto formal direto de nossa inteligência. O erro de Kant, repetimo-lo, não é haver proclamado a restrição necessária das categorias pelos esquemas, mas de não haver notado que os conceitos podiam *significar objetivamente* algo além do objeto que eles *representam* diretamente segundo os esquemas. Aquilo que os escolásticos têm de defender antes de tudo contra Kant (e não apenas contra Kant) é a doutrina deles da analogia.

393 *S. Th.*, I, 11, 1, ad 1; e cf. art. 1, c.

394 *De Potentia*, 9, art. 7.

395 Essa doutrina de São Tomás nada tem de tão estranho. Nenhum complexo de atributos formais poderia designar absoluta e racionalmente, *em nosso pensamento*, um indivíduo material. É possível, decerto, que esse complexo seja único, e convenha exclusivamente, portanto, a um indivíduo *num dado universo*. No entanto, como a extensão possível do espaço é infinita, sempre se poderá conceber, sem absurdidade lógica, uma réplica, ou mesmo uma série infinita de réplicas desse complexo em universos *possíveis*. Ver também a nota 361, p. 176 (*S. Th.*, I, 14, 11, c; cf. *De anima*, art. 20; *De Verit.*, II, art. 1, c e *S. Th.* I, 57, 2).

396 *S. Th.*, I, 86, 1, c. Kant, combatendo o princípio leibniziano da "identidade dos indiscerníveis" (ver *Caderno* III, p. 47; ver também, na *Crítica da razão pura*: "Analítica transcendental", apêndice: "Da anfibolia dos conceitos da reflexão", I), afirma igualmente a impossibilidade de alcançar a individualidade dos objetos da experiência por puros conceitos: o individual só se entrega na relação do conceito com uma intuição empírica da sensibilidade.

397 *De Anima*, art. 20, ad 1 ex altera serie object.

398 Não se deve esquecer aqui a retificação feita várias vezes por São Tomás: "Non proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed *homo* per utrumque" (*De Verit.*, 11, 6, ad 3). Na pluralidade de suas funções (faculdades), a consciência é fundamentalmente *una*. Os momentos que distinguimos não são necessariamente momentos temporais, mas ao menos fases lógicas, momentos racionais.

399 *De Verit.*, II, 6, c.

400 *In S. Th.*, I, 86, 1.

401 Caetano, op. cit.

402 Caetano sublinha com razão o paralelismo existente entre esse modo indireto de nosso conhecimento intelectual da matéria (hipointeligível) e o modo analógico de nosso conhecimento do Ser transcendental (hiperinteligível): "Quemadmodum Deitas concipitur *in alieno conceptu*, qui est tamen Deitatis conceptus *non repraesentative* sed *arguitive*" (ibid.). Lá também, no conhecimento do Transcendente, deve-se poder mostrar a concordância fundamental entre processo psicológico e processo lógico, entre necessidade subjetiva e necessidade objetiva. Uma demonstração transcendental — relembremos uma vez mais — desenvolver-se-á precisamente na linha indivisa em que se estabelece essa concordância.

403 *S. Th.*, I, 85, 2, ad 2.

404 Ibid.

405 Caetano tinha essa distinção bem presente no espírito no momento em que formulava sua teoria do conhecimento "indireto e discursivo" do individual; isso porque, algumas linhas antes, ele assinala nitidamente duas fases do universal em nossa consciência: "Repraesentari universale potest dupliciter intelligi: *uno modo* ut universalitas sit conditio repraesentata, et sic non dicimus speciem repraesentare universale. *Alio modo* ut universalitas sit conditio consequens modum quo repraesentatur [res], et hoc modo dicimus quod species intelligibilis bovis repraesentat naturam bovinam universalem, quia scil. repraesentat eam et non repraesentat individuales conditiones" (*Comm. in S. Th.*, I, 86, 1).

406 *S. Th.*, I, 12, 8, ad 4.

407 *S. Th.*, I, 47, 3, ad 2.

408 *S. Th.*, I, 85, 3, ad 4.

409 Ibid.

410 Ibid.

411 Tocamos aqui a raiz dessa teoria tomista tão discutida e não raro mal compreendida. Não é o individual *como individual* que é ininteligível para nosso entendimento, e que seria até indiferente, intercambiável, no plano divino: é o individual *como material*, como *pura unidade numérica*.
Em *nossos* conceitos, o indivíduo, seja lá o que façamos, sempre se apresenta como unidade

numérica, por ligação com aquela matéria concreta; com efeito, enquanto descrevemos um objeto apenas por suas características formais, pensamo-lo como "multiplicável" (*communicabile compluribus ejusdem rationis*), portanto, não ainda como indivíduo. O individual é, para nosso entendimento abstrativo, um *limite*: por isso, uma "ciência do individual" nos é impossível — ou, antes, só nos é possível como é possível a ciência de um limite: assintoticamente, por aproximação indefinida.

Quanto a afirmar que, objetivamente, a "intentio naturae" (a finalidade da natureza), nos objetos materiais, vai ao *universal específico*, não ao indivíduo material, isso nos parece verdadeiro *na medida em que* a essência específica é *indiferentemente* multiplicável entre seus inferiores. No entanto, o problema comporta, mesmo aos olhos de um tomista, outros dados ainda.

No *inorgânico*, em que todas as operações são transitivas e todos os acidentes derradeiros, puramente passivos, a diferenciação dos indivíduos tem seu mínimo de importância: se mesmo cada indivíduo mineral apresentasse uma combinação original de características formais (acidentais), não seria, em todo caso, em virtude de seu princípio interno de individualidade, mas unicamente em virtude de sua posição singular numa ordem inflexível de um universo dado, em que cada parte, em relação causal ativa ou passiva com todas as outras (*correlações*), constituiria necessariamente o centro de um agrupamento original de relações. Com efeito, compreende-se que, no interior de um sistema fechado, possa haver duas posições totalmente equivalentes. Seja qual for o caso, aliás, da realidade de um sistema de correlações assim compreendido, a característica que disso resultaria para cada substância inorgânica permaneceria extrínseca àquela imposta de fora: essa característica formal seria uma "denominação" correta do indivíduo, não um princípio de individuação. Pressentem-se todas as distinções que conviria fazer aqui para especificar a "intentio naturae" num universo inorgânico.

No entanto, tão logo aparece um *poder de operação imanente*, tão logo a forma material já não é apenas forma de uma matéria, forma *indiferentemente* distribuída entre seus "inferiores", mas, em cada um destes últimos, emerge da matéria e se torna, em alguma medida, forma "que vale por si", em suma, tão logo a vida concentra o indivíduo material em si mesmo e, à sua pura unidade numérica, à sua pura passividade aberta às invasões externas e mais ou menos diferenciável assim, superpõe (em algum grau que seja) uma *lei interna e autônoma de assimilação*, desde esse momento nasce, *no próprio ser material, uma característica individual de ordem formal*, inteligível de direito, se não de fato, constituindo, portanto, uma "intenção de natureza" e um objeto possível de ciência — ainda que esse objeto, como indivíduo, tivesse sempre de permanecer, para *nossa* ciência, um inacessível limite. À medida que se sobe na hierarquia dos viventes, da planta ao homem, a importância desse elemento formal de individuação — combinado, aliás, com o elemento material — irá num crescendo, e a "história" íntima, escrita em cada ser vivo por suas ações imanentes acumuladas, tornar-se-á mais fundamentalmente original.

Não acreditamos que São Tomás tenha contestado isso: ele tinha, muito nitidamente, consciência dos diferentes graus de preeminência da forma sobre a matéria, na escala dos compostos substanciais. Parece-nos que sua verdadeira tese era a seguinte: que o indivíduo caracterizado *apenas* como unidade numérica na espécie é, *sob esse aspecto*, racionalmente intercambiável com outro indivíduo qualquer e, por conseguinte, incapaz, como tal, de terminar uma "intentio naturae".

Limitemo-nos a esta conclusão, visto que, numa obra geral de epistemologia, não podemos nos estender nos detalhes de uma *metafísica do individual*.

412 *De Verit.*, II, 6, 2o e ad 2.

413 *Évol. Créatr.*, 27a ed., pp. 174 e ss.

414 *Évol. Créatr.*, 27a ed., pp. 151.

415 *S. Th.*, I, 76, 5, ad 4.

416 *De Verit.*, II, 6, c.

417 Chamamos aqui de "interesse prático" não o que diz respeito à moralidade, mas o que se orienta diretamente para a ação externa. Kant diria: "O interesse técnico-prático".

418 *S. Th.*, I, 4, 1, ad 3.

419 *S. Th.*, I, 3, 4, ad 1.

420 Cf. v. g. *In* IV *Metaph.*, lect. 1; *In* XI *Metaph.*, lect. 3.

421 Essa unidade responderia, então, à noção kantiana de um *ideal* supremo, não ainda de um *objeto*.

422 *In* IV *Metaph.*, lect. 1.

423 Ou seja, da demonstração "propter quid", *a priori*, a única que confere o conhecimento estritamente "científico", ἐπιστήμη.

424 *S. Th.*, I, 3, 5, c. Cf. *De Potentia*, VII, 3, c.: "Deus non potest esse in aliquo genere [...], non est species nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem". E, na *S. c. G.*, I, 25: "Deus non est [...] in genere substantiae".

425 *S. Th.*, I, 3, 5, ad 2.

426 *S. Th.*, I, 3, 8, c.

427 *S. c. G.*, I, 26.

428 *S. Th.*, I, 9, 1, c.

429 *S. Th.*, I, 3, 7, c.

430 *De Potentia*, I, 5, c.

431 Cf. *S. Th.*, I, 4, 3, c.

432 *S. Th.*, I, 13, 5, c.

433 *S. Th.*, I, 13, 6, c; e cf. paral., v. g. *S. c. G.*, I, 29, ad 36.

434 *S. Th.*, I, 45, 1, c.

435 *S. Th.*, I, 45, 2, ad 2.

436 *S. Th.*, I, 45, 3, c.

437 *S. Th.*, I, 104, 1, c.

438 Ibid., e cf. *De Potentia*, V, 1, c.

439 *De Potentia*, III, 4, c.

440 Ibid.

441 *S. Th.*, I, 75, 5, ad 1.

442 *S. Th.*, I, 6, 4, c. Cf. I, 3, 5; I, 13; I, 5, 7 etc.

443 *S. Th.*, I, 12, 12, c.

444 Dialeticamente, o conceito analógico é a *síntese* de uma *tese* (afirmação) e de uma *antítese* (negação). Comparar com a dedução progressiva, nos sistemas de idealismo transcendental.

445 *S. Th.*, I, 12, 12, c; cf. *S. Th.*, I, 12, 1, ad 3.

446 *S. Th.*, I, 6, 2, ad 3.

447 *De potentia*, VII, 5, ad 14. Cf. in corp., ad 2 e ad 4.

448 *S. c. G.*, II, 52, 7, et alibi.

449 *S. c. G.*, II, 52, 1.

450 *S. c. G.*, II, 54.

451 Loc. sup. cit.

452 Não busquemos aqui ainda uma tentativa de solução do problema crítico: no máximo, uma observação preparatória.

453 Ver acima, seção I, cap. 2, §3, b.

454 Pode-se conceber o homem sem pensar na carne ou nos ossos *deste* ou *daquele*; mas não se pode conceber o homem *sem carne nem osso* (*S. Th.*, I, 85, 1, ad 2).

455 Demonstramos anteriormente, e supomos estabelecido, que toda abstração, toda generalização, toda universalização, se opera em virtude de uma "condição *a priori*": o múltiplo, como múltiplo, não engendra a unidade. Nos conteúdos da consciência, essa "condição *a priori*", logicamente fortuita, deve ser também (falamos como metafísicos) um princípio *a priori* psicológico, isto é, uma condição resultante da natureza de uma faculdade.

456 *S. Th.*, I, 85, 1, ad 2.

457 "Quantitates, ut numeri et dimensiones, et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus" (*S. Th.*, loc. cit.).

458 Loc. cit.

459 Ver anteriormente, cap. 2, p. 128.

460 *S. Th.*, I, 78, 3, ad 2. Se o emprego da palavra "síntese", a propósito do processo abstrativo (que os escolásticos estão mais acostumados a considerar como uma "análise"), constrangia algum de nossos leitores, pedimos-lhe que observe: primeiro, que, efetivamente, a abstração é uma *análise* dos *objetos* particulares, sobre os quais ela se efetua; segundo, que, no entanto, *no sujeito* cognoscente, tanto a operação abstrativa como o termo imanente desta última (o *abstrato* ou o *universal em ato*) são *sintéticos*, visto que realizam um grau superior de unidade dos "dados" sensíveis. Para evitar qualquer equívoco quanto ao nosso pensamento, é preciso trazer sempre à mente que uma investigação crítica (no sentido antigo ou moderno, pouco importa) se desenvolve na ordem da *reflexão* e análise do *cognoscível em ato*, precisamente a fim de estabelecer que ela é, nesse "cognoscível em ato" (*objeto imanente*), a parte do "cognoscível em potência" ou do *objeto externo*. Ora, aos olhos de São Tomás e da maioria dos metafísicos escolásticos, o "cognoscível em ato", idêntico ao "cognoscente em ato", é sempre — no conhecimento de objetos externos — uma síntese imanente de condições objetivas e de condições subjetivas. (De um ponto de vista mais restrito, Kant assinala similarmente a relação estreita da abstração, ou "unidade analítica", com a "unidade sintética"; ver, por ex., a *Crítica da razão pura*, "Analítica transcendental", §16, nota. Rozenkranz, 2ª ed., p. 733).

461 Dizem os escolásticos, numa palavra, que a abstração intelectual primitiva é uma abstração "total".

462 Ver *Caderno* III, pp. 69–73. Basta tentar demonstrar, por simples decomposição de conceitos, teoremas como o da soma dos três ângulos de um triângulo, ou os casos de igualdade de figuras, ou as propriedades das figuras simétricas, ou as regras da geometria projetiva etc. Aí se recorre diretamente a uma necessidade de intuição.

463 *De Anima*, art. 20, c.

464 *S. Th.*, III, 77, 2, c.

465 *S. Th.*, I, 5, 3, ad 4.

466 Ver acima, pp. 170 e ss.

467 *S. Th.*, I, 85, 1, ad 2.

468 Não se deve esquecer que tais conceitos não são transcendentais senão em virtude de sua *significação analógica*: eles *representam*, primitiva e diretamente, atributos de essências materiais. Teremos de relembrar mais de uma vez ainda essa distinção de São Tomás entre o uso *diretamente representativo* (*secundum formam propriam objecti*) e a *significação analógica* de certos conceitos (cf. *S. Th.*, I, 13, "De nominibus Dei").

469 Falamos aqui do "verbum mentis", objeto imanente (*intelligibile in actu*), e não do conhecimento objetivo que temos por seu intermédio. Essa construção do inteligível em ato, a partir da fantasia, inteligível em potência, foi analisada no capítulo anterior.

470 Quanto à "intuição pura" kantiana, cf. p. 125, nota 211.

471 Ver no *Caderno* III, pp. 31–32, 37 e ss., 180 e ss., a crítica desse ponto de vista por Kant.

472 Seção II, cap. 1, §3.

473 A palavra *synthèse* [síntese], que nada tem de especificamente kantiano, foi a única que encontramos, na terminologia filosófica francesa, para traduzir exatamente a palavra "unio" ("imitatio unitatis") empregada por São Tomás a propósito do juízo (*De Verit.*, II, 7, ad 3).

474 *S. Th.*, I, 13, 1, ad 2.

475 *S. Th.*, I, 32, 2, c.

476 Queiram autorizar-nos a expressão "conceito concretivo", porque "conceito concreto" não raro significa "conceito singular". Ora, os conceitos concretivos, correspondentes aos substantivos concretos, podem ser tanto universais como singulares, p. ex., "homem" etc.

477 *S. Th.*, I, 13, 1, ad 3.

478 *S. Th.*, I, 13, 12, c.

479 *S. Th.*, I, 13, 12, ad 2.

480 Assim grifado no original.

481 *S. Th.*, I, 13, 12, c.

482 *S. Th.*, I, 28, 1, ad 2.

483 Sobre a estrutura sintética do princípio de identidade, ver também *Caderno* III, p. 129, e mais adiante, livro III, escólio subsequente à última "proposição".

484 *De Verit.*, 2, 7, ad 3.

485 *S. Th.*, I, 58, 3.

486 *S. Th.*, I, 58, 4, c.

487 Ibid.

488 A "quidditas" percebida pode se reduzir à noção de "algo", de "ser", de "corpo" etc. Sobre a prioridade do conhecimento genérico, cf. *S. Th.*, ibid., art. 3.

489 *S. Th.*, I, 85, 5, c.

490 Ver, p. ex., *S. Th.*, I, 7, c, a medio.

491 “Omne compositum ex materia et forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae”. *S. Th.*, I, 3, 2, “Sed contra”.

492 *S. Th.*, I, 3. 2, ad 3.

493 As ideias fundamentais dessa dedução podem ser encontradas em várias passagens clássicas. P. ex.: “Proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquid incorporeum pati. Illud ergo quod per se patitur, corpus est” (*De Verit.*, 26, 2, c). “Anima autem intelectiva [...], secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli; sed oportuit quod eam colligat *ex rebus divisibilibus*, *per viam sensus* [...]. Unde oportet quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem *sentiendi*. Actio autem sensu non fit sine *corporeo* instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam *corpori uniri*” (*S. Th.*, I, 76, 5, c). Por isso nossa inteligência só tem, como *objetos diretos*, os objetos materiais, e só pode conceber *formas* relacionadas a esse *suppositum* indeterminado, princípio de multiplicação numérica, constituído pela *matéria-prima*: “Non est totaliter idem *homo* et *humanitas*, sed humanitas significatur ut *pars formalis*, quia principia definientia *habent se formaliter respectu materiae individuantis*” (*S. Th.*, I, 3, 3, c).

494 *S. Th.*, I, 85, 5, 2.

495 *S. Th.*, I, 10, 4, c. e ad 3; cf. os art. 2 a 6.

496 *S. Th.*, I, 14, 14, c.

497 *S. Th.*, I, 14, 13, ad 3.

498 *S. Th.*, I, 13, 1, ad 3.

499 *S. Th.*, I, 79, 6, ad 2.

500 *S. Th.*, I, 85, 4, ad 1.

501 *S. Th.*, I, 64, 2, c.

502 *S. Th.*, I, 57, 3, ad 2.

503 Cf. acima, p. 207.

504 Cf. *S. Th.*, I, 85, 4, ad 1.

505 *De Verit.*, X, 2, c.

506 *S. Th.*, I, 85, 5, ad 2.

507 *S. Th.*, I, 58, 2, c.

508 *S. Th.*, I, 85, 4, c.

509 *S. Th.*, I, 85, 4, c.; cf. I, 12, 10; I, 15, 2; I, 58, 2, c.

510 Loc. sup. cit.

511 Ver mais adiante, seção III, cap. 1, §1.

512 *S. Th.*, I, 16, 2, c., e paralelos do *De Veritate*. Ver o *Comentário* de Caetano sobre esse mesmo artigo da *Suma*, nº VI.

513 Ver sobretudo seção II, cap. 1, §3.

514 *In* VI *Metaph.*, lect. 4, initio; cf. *De Verit.*, I, 3, c.

515 *In* III *De Anima*, lect. II.

516 *In* VI *Met.*, loc. sup. cit.

517 *S. Th.*, I, 16, 2, c.

518 *S. Th.*, I, 17, 3, c.

519 Ibid.

520 Ibid.

521 *S. c. G.*, I, 59, 2. Como esse texto é muito importante e apresenta muitas variantes, nós o citamos, excepcionalmente, segundo a edição leonina, e não segundo as edições escolares mencionadas em nosso prefácio. Relembremos que, segundo a regra adotada neste *Caderno*, os itálicos são nossos. (É de grande proveito percorrer o *Comentário* de Francisco Silvestre de Ferrara sobre todo esse capítulo 59).

522 Loc. cit.

523 *S. Th.*, I, 16, 5, ad 1; cf. *S. c. G.*, I, 59, 2 e 3.

524 *S. c. G.*, I, 59, 3.

525 "Quando judicat [intellectus] rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo *cognoscit et dicit* verum" (*S. Th.*, I, 16, 2, c.).

526 E isto já nos distanciaria de um kantismo interpretado num sentido *puramente* lógico e formal.

527 Se fosse assim, o tomismo quase não diferiria, nesse ponto, de um kantismo em que o sujeito transcendental assumiria um valor funcional, não puramente formal.

528 *In* III *De Anima*, lect. II.

529 Cf. acima, p. 212.

530 *S. Th.*, IIa IIae, 2, 1, c.

531 *S. Th.*, IIa IIae, 2, 1, ad 3.

532 *S. Th.*, IIa IIae, 15, 1, ad 3. Buscamos, neste texto, não um argumento — que seria frágil —, mas uma formulação bem-sucedida, que completaremos mais adiante.

533 *S. Th.*, loc. cit.

534 *De Verit.*, 14, 1, c.

535 *S. Th.*, Ia IIae, 17, 6, c.

536 Seção III, cap. 4.

537 Aqueles entre nossos leitores que não estão desfamiliarizados com a filosofia tomista, queiram lembrar-se (enquanto não voltamos a esse tema na seção III):
1. De que São Tomás admite, em todo espírito criado, um "amor natural" e, por conseguinte, um "apetite natural", logicamente anterior à inteligência e à vontade elícitas, e de que esse apetite natural, nos seres intelectuais, é por ele relacionado à *vontade*. Ver, por ex., *S. Th.*, I, 60, 1, de que eis aqui alguns excertos: "Necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem [...]. Natura [enim] prior est quam intellectus [...]. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis [...]. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem [...]. Unde, cum angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate ejus sit naturalis dilectio". No homem, em que o apetite natural existe no princípio, não apenas da vontade, mas das faculdades materiais, não se pode identificar pura e simplesmente apetite natural e vontade natural; se, todavia, como fazemos aqui, considerarmos apenas as potências intelectuais, então o apetite natural (intelectual) é verdadeiramente uma vontade natural.
2. De que São Tomás faz toda potência operativa criada (ativa ou passiva) ser movida por um apetite natural. Teremos de estudar de mais perto essa moção natural na seção III, cap. 4. Limitemo-nos, aqui, a relembrar que o apetite natural de todo ser é medido: formalmente, com base na especificação de sua potência natural, e dinamicamente, na moção do fim derradeiro que seria a saturação dessa potência. São Tomás, em vários lugares, aplica esse princípio à própria inteligência; por ex., em *S. c. G.*, III, 48: "Omne quod est in potentia intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas; reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit". Aliás, "verum est quoddam bonum".

538 Cf. *S. Th.*, Ia IIae, 15, 1, ad 3.

539 *S. Th.*, I, 80, 1, c.

540 Ver seção III.

541 *De Verit.*, 22, 2, ad 1.

542 *S. Th.*, I, 2, 1, ad 1.

543 *S. Th.*, loc. cit.

544 Ver o que dissemos: a) no *Caderno* III, da "dedução transcendental das categorias" em Kant (sobretudo pp. 84–85 e pp. 106–109, com a nota das páginas 107–108); b) no *Caderno* IV (livros II e III), sobre as duas vertentes, analítica e sintética, da demonstração transcendental em Fichte. Ver também, neste *Caderno* V, o breve lembrete dos dois aspectos da demonstração crítica: livro I, cap. 1, §2, pp. 43–44.

545 Ver seção I.

546 *S. Th.*, I, 10, 1, ad 1.

547 *S. Th.*, I, 13, 2, c.

548 Ibid.

549 *S. Th.*, I, 13, 2, ad 2.

550 *S. Th.*, I, 13, 3, ad 3.

551 *S. Th.*, I, 84, 1, c; cf. I, 85, 3, ad 4.

552 Ibid.

553 *S. Th.*, I, 85, 1, ad 1.

554 *S. Th.*, I, 14, 1, ad 3.

555 *S. Th.*, I, 13, 12, ad 3; cf. I, 85, 1, ad 1.

556 "Unumquodque, in quantum habet de *esse*, in tantum est *cognoscibile*" (*S. Th.*, I, 16, 3, c). "Unumquodque, sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat *veritatem*" (*In* II *Metaph.*, lect. 2). Essa tese geral já nos foi estabelecida no "Preâmbulo crítico" (livro II, seção I), que retraça, por assim dizer, a carta fundamental do realismo antigo. Na pressuposição realista, resta-nos apenas determinar qual é a "maneira de ser" dos objetos afirmados e, antes de tudo, em que medida o "modo de ser" deles é o modo do pensamento ou modo da realidade extramental. No entanto, mesmo fora de todo pressuposto realista, a análise que faremos ainda manteria o valor de uma exploração fenomenológica das "significações" (talvez subjetivas) de que nossos conteúdos de pensamento se revestem *necessariamente*.

557 Ver *Caderno* I, pp. 64–66, 78–79.

558 *S. Th.*, I, 3, 4, c.

559 *S. Th.*, I, 4, 1, ad 3.

560 *S. Th.*, I, 3, 1, c.; comparar *In* III *Metaph.*, lect. 15, e *In* IX *Metaph.*, lect. 7 e ss.

561 Essa proposição foi estabelecida anteriormente, no capítulo relativo à ontologia do conhecimento (livro II, seção II, cap. 1).

562 *S. Th.*, I, 12, 1, c.

563 *In* IX *Metaph.*, lect. 10, ad finem.

564 Ver principalmente *S. Th.*, I, 14, 1.

565 P. 88.

566 *S. c. G.*, I, 44.

567 *S. Th.*, I, 14, 1, 2, 3, e paral.

568 *S. Th.*, I, 14, 2; I, 56, 1, etc.

569 Consideramo-los aqui apenas como naturezas intelectivas, desconsiderando a elevação deles ao estado sobrenatural.

570 *S. Th.*, I, 56, 3, c.

571 *S. Th.*, I, 55, 1, c.; 56, 2, c.; 57, 2, c. "Ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeexstiterunt, *dupliciter* ab eo effluxerunt: *U no modo* in intellectum angelicum. *Alio modo*, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit etc." (*S. Th.*, I, 56, 2, c).

572 Um conhecimento intuitivo sobre o modo "angélico" só se faz "por gêneros e diferenças".

573 *S. Th.*, I, 85, 6, c.

574 Temos consciência — e isso nos deixa um tanto constrangidos — de nada fazer, em tantas páginas, senão repetir, sob uma forma mais ou menos tortuosa, essa verdade elementar: que nossa inteligência é *abstrativa e discursiva*, não intuitiva. Nossa desculpa é que tantos filósofos, esquecendo-se das consequências desse princípio adotado por eles, não conseguem, na justificação de nossas certezas objetivas, desprender-se da ilusão de uma espécie de intuitividade intelectual, de penetração direta das essências, que muito se assemelha à evidência objetiva do ontologismo cartesiano.

575 *S. Th.*, I, 14, 9, c.

576 Ibid.

577 *In* V *Met.*, lect. 9; cf. *S. Th.*, I, 5, 1, ad 1; 9, 2, ad 3 etc.

578 *S. Th.*, I, 7, 2, ad 3.

579 *S. Th.*, I, 15, 3, ad 3.

580 Ibid.

581 *S. Th.*, I, 5, 3, ad 3.

582 *S. Th.*, I, 7, 2, ad 3.

583 *S. Th.*, I, 65, 4, c.

584 *S. Th.*, I, 45, 8, c.

585 *De Potentia*, III, 1, ad 13 et alibi.

586 *S. Th.*, I, 45, 8.

587 *S. Th.*, loc. cit. e I, 65, 4.

588 *S. Th.*, I, 66, 1.

589 *S. Th.*, I, 3, 4, c; cf. alibi, v. g. *De Potentia*, VII, 2.

590 *S. Th.*, I, 50, 2, ad 3; cf. *S. Th.*, I, 54, 3, c., e as referências aí indicadas no texto; *S. c. G.*, II, 52 e 53, em que a tese acima é demonstrada *ex professo*.

591 "*Esse divinum*, quod est ejus substantia, *non est esse commune*, sed est esse distinctum a quolibet alio esse" (*De Potentia*, VII, 2, ad 4). Vimos anteriormente que o Ser divino não se classificava em nenhum gênero (*S. c. G.*, II, 54).

592 Com efeito, uma síntese de ser e nada seria um absurdo: o único não-ser com patível com o ser é o não-ser relativo, a potência, que é "aptidão para ser", "chamado (indeterminado) para ser".

593 São Tomás pressupõe aqui a teoria medieval da incorruptibilidade dos corpos celestes. É evidente que essa aplicação particular já não tem razão de ser nos dias de hoje.

594 *S. Th.*, I, 9, 2, c., e parall.

595 Ibid. in corp. initio; cf. *In* XI *Metaph.*, lect. 9.

596 Ver *S. Th.*, I, 2, 3, quarta via: "*Magis et minus* dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod *maxime* est etc.".

597 *S. Th.*, I, 15, 3, ad 4.

598 *S. Th.*, I, 5, 3, ad 4.

599 *S. Th.*, I, 85, 5, ad 3.

600 Não necessariamente — permitimo-nos relembrar — uma espécie completamente definida, "per genus et differentiam", mas um conceito geral *mais ou menos confuso*, que opõe a espécie aos indivíduos que a compartilham.

601 Quanto a esse ponto, Kant não pensa de modo diferente de São Tomás: o objeto de experiência (o correspondente da "quidditas rei materialis") é o objeto necessário e indiscutível de nosso conhecimento humano: nada vale, especulativamente falando e para nós ("quoad nos"), senão em relação a esse objeto. Todo o debate diz respeito à análise do que está logicamente implícito no objeto de experiência.

602 *S. Th.*, I, 85, 8, c.

603 Ibid., ad 1.

604 *S. Th.*, I, 85, 3, ad 4.

605 Ver *Caderno* I, p. 57.

606 "Quod cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur. Ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, sc. ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus. Unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu" (*S. c. G.*, I, 50, 4).

607 *De Verit.*, III, 5, c.; e 8, ad 2.

608 *S. Th.*, I, 2, 1.

609 Ver *Caderno* II, pp. 55–56, 75–76.

610 Uma divergência igualmente radical — e correlativa — existe quanto ao modo de nosso conhecimento da *matéria prima*. Para um racionalista, esta deve inserir-se, independentemente de nossa vontade, entre nossos "inteligíveis". Reconhece-se o princípio primário da tese spinoziana da "extensão, atributo divino" (ver *Caderno* II, p. 15, nota 6; p. 68; pp. 81 e ss.).

611 *De Potentia*, VII, 5, c. e ad 14.

612 Ou seja, no sentido escolástico desse termo: que expressa "relações transcenden tais". Esse sentido da palavra "transcendental" não é nem totalmente idêntico nem totalmente oposto ao sentido "kantiano" do mesmo vocábulo: explicamo-nos quanto a isso em outra passagem.

613 Ver acima, livro II, seção II, cap. 1.

614 *S. Th.*, I, 14, 2, c.

615 *S. Th.*, I, 56, 1, c.

616 *S. Th.*, I, 88, 1, ad 2; cf. ibid., ad 1 e I, 89, 2, c; vide *S. c. G.*, I, 53.

617 *De Verit.*, I, 2, c; cf. *S. c. G.*, I, 44, 53, 57; *De Verit.*, II, 7, c.

618 *S. c. G.*, I, 53.

619 *S. c. G.*, I, 45, 1.

620 Relembremos que aqui se trata do conhecimento *dos objetos*, e não do conhecimento intuitivo *de si*.

621 O filósofo como filósofo não pode demonstrar a existência de "puros espíritos" inferiores a Deus: esta permanece, para ele, uma hipótese mais ou menos plausível; nada me impede, porém, de considerar as consequências lógicas dessa hipótese.

622 Cf. *S. Th.*, I, q. 50 e ss.

623 *S. Th.*, I, 50, 1, ad 2.

624 Cf. *S. Th.*, I, 58, 3, 4.

625 *S. Th.*, I, 64, 2, c.

626 Ver acima, livro II, seção II, cap. 5, §1, b.

627 *S. Th.*, I, 79, 2, c; cf. *De Anima*, art. 7, c; *Comment.* III. *De Anima*, lect. 7–9 etc.

628 Trata-se, evidentemente, do *conhecimento direito*, não da reflexão. A reflexão completa do sujeito intelectivo sobre suas próprias operações é de ordem intuitiva.

629 Cf. *S. Th.*, I, 84, 3.

630 Ibid., art. 4.

631 *S. Th.*, I, 84, 5, c

632 Ibid., art. 5.

633 P. 99.

634 Cf. *S. Th.*, I, 55, 2, ad 2; 76, 5, c.; 89, 7, c.; etc.

635 Cf. acima, seção II, cap. 3.

636 *De Anima*, 7, c; cf. *S. Th.*, I, 85, 1; 75, 2; 76, 5; 76, 6; 77, 5; 77, 6, 8; *De spirit. creat.*, III, etc.

637 Pp. 80–81, 159–161.

638 Ver seção III, cap. 4, §4.

639 *S. Th.*, I, 117, 1, c.

640 *De Verit.*, X, 6, c.; cf. *In* II *De Anima*, lect. 10.

641 É necessário repetir que tais determinações "transcendentais" (*a priori*) não são, em absoluto, "ideias inatas" no sentido cartesiano, mas apenas exigências naturais, que correspondem, do lado da faculdade, ao "objeto formal" desta última e pressupõem, portanto, para entrar em exercício em relação aos dados exteriores, uma *aptidão formal* correspondente nesses dados.

642 *S. Th.*, I, 55, 2, c. Vale lembrar que a "coisa em si", em Kant, não significa uma "realidade ontológica definida", um "númeno positivo", mas tão somente o "limite real do fenômeno". Para nós, no âmbito metafísico já estabelecido, as "coisas em si", agentes naturais que movem nossos sentidos externos, assumem o caráter de realidades numênicas.

643 Ver livro II, seção II, cap. 5, §4, p. 215.

644 Ver anteriormente, seção II, p. 220, nota 487.

645 Anteriormente, livro II, seção II, cap. 1, §2.

646 Ver livro II, seção II, cap. 1, §3, e cap. 5, §2 e 3.

647 Ver livro II, seção II, cap. 5, §4.

648 Ver livro II, seção II, cap. 4, 5; seção III, cap. 1.

649 Livro II, seção III, cap. 1, §3.

650 *S. c. G.*, III, 2.

651 A *realidade* do movimento, como passagem da potência ao ato — e não como simples sucessão de fenômenos — pode ser demonstrada, seja pela própria necessidade de recorrer a essa noção dinâmica para evitar antinomias na interpretação metafísica do real, seja pela análise das condições internas e externas que tornam possível a percepção sensível do movimento como sucessão no espaço, seja, por fim, pela experiência direta do movimento (no sentido amplo) como atividade pessoal. Aqui, precisamos, provisoriamente, apenas de uma análise de noções; ao aplicá-las, mais adiante, teremos de mostrar, é claro, a legitimidade dessa aplicação.

652 Dizemos: "*ou* de uma atividade": isso porque todo movimento é, a cada instante, uma atividade, seja daquilo que se move (movimentos espontâneos), seja de um motor externo (movimentos passivos). O determinismo das etapas daquilo que se move, entregue a si mesmo, é tão somente um caso particular do determinismo absoluto da relação entre *agente em ato* e *ação* (ou *efeito* direto).

653 *S. c. G.*, III, 2, 7o; cf. os outros argumentos propostos no mesmo capítulo.

654 I *Sent.*, I, 2, 1, ad 2.

655 *S. Th.*, Ia IIae, 1, 2, c.

656 "Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis, et hoc modo habet rationem causae" (*S. Th.*, Ia IIae, 1, 1, ad 1).

657 *S. Th.*, I, 5, 4, c.

658 *S. Th.*, I, 15, 1, c.

659 Cf. *S. Th.*, Ia IIae, 1, 2, c.

660 *S. Th.*, Ia IIae, 4, 3, c.

661 "Proprie illud assignatur *objectum* alicujus potentiae, [...] *sub cujus ratione* omnia referuntur ad potentiam" (*S. Th.*, I, 1, 7, c). Trata-se aqui, portanto, do *objeto formal*, não do objeto material, exceto na medida em que este corresponde ao objeto formal. "Non

quaecumque diversitas objectorum diversificat potentiae animae, sed differentia ejus ad quod *per se* potentia respicit" (*S. Th.*, I, 77, 3, c).

662 *S. Th.*, I, 77, 3, c.

663 Deixemos de lado a questão de saber se essa hipótese é verdadeiramente concebível na ordem da causalidade secundária.

664 Entendemos por isso, no sentido *precisivo*, a forma dinâmica, sem considerar as condições materiais que a limitam talvez no próprio agente.

665 Já falamos dessa "abstração dinâmica", latente em toda atividade e fundamento psicológico da abstração teórica. Ver, por exemplo, p. 158.

666 Esse termo muito expressivo foi empregado por diversos autores, p. ex., em filosofia, pelo Sr. Maurice Blondel, a propósito do conhecimento; e em biologia teórica, pelo Sr. H. Driesch.

667 Nem Deus, observa São Tomás, poderia conhecer os fins singulares (materiais) nas formas abstratas "per causas universales". Ver o texto de *S. Th.*, I, 14, 11, c. e paralelos — que citamos anteriormente, p. 171.

668 *S. Th.*, I, 103, 2, ad 1.

669 Ibid., ad 2; cf. *S. c. G.*, III, 2, 1o.

670 *S. Th.*, Ia, IIae, 1, 1, ad 2.

671 *S. Th.*, Ia, IIae, 1, 5, c.

672 *S. c. G.*, III, 2, 4o.

673 *S. Th.*, Ia, IIae, 1, 6, c.

674 *S. Th.*, Ia, IIae, 1, 4, c.

675 Essa concessão de Kant e de tantos outros (de que, na ordem numênica, *toda* série de "condicionados" requer um "incondicionado" que a termine) — concessão necessária no que tange às *causas finais* — parece à primeira vista demasiado generosa quanto às *causas eficientes*; isso porque, na própria ordem numênica, pode-se, com os *escolásticos*, definir, ao lado de "causae per se subordinatae", "causae per accidens subordinatae" quanto às quais é impossível demonstrar analiticamente que elas não podem encadear-se ao infinito. É verdade que, se olhássemos mais de perto ainda, constataríamos que estas últimas causas (*per accidens subordinatae*) se encadeiam segundo condições (espaço-tempo) consideradas ontológicas pelos escolásticos, mas relacionadas por Kant exclusivamente ao *a priori* da sensibilidade (fenomênica), em absoluto a um *a priori* racional (numênico). Por isso, para que a noção de "causas ontológicas, acidentalmente subordinadas" se revestisse, aos olhos de um filósofo criticista, de uma significação definida, seria preciso estabelecer primeiro o elo que vincula as

condições gerais intrínsecas da experiência sensível às necessidades racionais estritas. Esse problema é demasiado delicado para que possamos abordá-lo aqui.

676 Cf. *S. Th.*, Ia IIae, 1, 4, c.; *6*, c; *S. c. G.*, III, 2, 3o e 4o.

677 *S. Th.*, I, 85, 5, c.

678 *S. Th.*, I, 9, 1, c.; cf. I, 55, 2, c.

679 Cf. seção II, cap. 3, 4, 5; seção III, cap. 1.

680 *S. Th.*, I, 79, 2, ad 3.

681 *S. Th.*, I, 79, 7, c.

682 *S. Th.*, I, 88, 1, c.

683 Cf. acima, p. 260.

684 *S. Th.*, I, 77, 3, c.

685 *S. Th.*, I, 79, 7, c.

686 *S. Th.*, I, 16, 3, c. Mesma conclusão a propósito dos anjos: "Potentia intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia, *quia* objectum intellectus est ens vel verum commune" (*S. Th.*, I, 55, 1, c).

687 *S. Th.*, I, 16, 3, c.

688 Ibid., ad 1.

689 "Secundum quid", isto é, sob um aspecto particular e não "absolutamente": aqui, nos limites da quantidade.

690 *S. Th.*, I, 54, 2, c.

691 *S. Th.*, I, 5, 2, c.

692 *S. Th.*, I, 14, 2, ad 3.

693 *S. Th.*, I, 14, 2, ad 3.

694 A quantidade é entendida aqui não apenas "secundum quantitatem continuam", mas também "secundum spiritualem magnitudinem", isto é, um sentido transcendente e analógico. Cf. loc. cit.

695 *S. c. G.*, I, 43, 7o.

696 *Caderno* IV.

697 *S. Th.*, I, 13, 16, c.; cf. *De Verit.*, III, 3.

698 Loc. cit.

699 *S. Th.*, I, 14, 8, c.

700 Loc. cit.

701 *S. Th.*, I, 19, 1, c.

702 *In S. Th.*, loc. cit.

703 Loc. cit.

704 *In S. Th.*, I, 19, 1.

705 Ibid.

706 *In lib. De Causis*, lect. VI.

707 Cf. *S. Th.*, IIa IIae, 180, I, c e principalmente Ia IIae, 12, 1, c.

708 *De Potentia*, VIII, I, c.

709 *S. c. G.*, I, 55, 2o.

710 *De Verit.*, X, 2, ad 4.

711 *S. Th.*, I, 82, 4, c.

712 *S. Th.*, I, 82, 4, ad 1; ver também *S. Th.*, I, 82, 3, c e ad 1; IIa IIae, 180, 1, c e ad 1 e 2.

713 A inteligência e a vontade são duas faculdades operativas realmente distintas, cada qual com seu objeto formal próprio que lhe especifica a atividade; no entanto, exercem influência mútua em seus atos. A *inclusão* a que São Tomás se refere (*S. Th.*, I, 16, 4, ad 1) quando diz "voluntas et intellectus mutuo se includunt" é o que se entende de uma inclusão *intencional* e *objetiva*: com efeito, São Tomás explica o texto citado ao dizer: a inteligência *conhece* a vontade, e a vontade *quer* (ama...) o conhecimento intelectual. Portanto, a vontade está na inteligência na medida em que a vontade é *objeto* de conhecimento intelectual, e a inteligência está na vontade na medida em que a inteligência é *objeto* de volição (de amor). De resto, São Tomás expõe mais explicitamente, em outras passagens, as relações entre inteligência e vontade: além dos textos que comentávamos, ver *S. Th.*, I, 87, 4, c., ad 1 e ad 3; *De Verit.*, XXII, 12; neste último artigo que contém (*in corp.*, ad finem) um paralelo de *S. Th.*, I, 16, 4, ad 1, é claramente indicado o sentido da expressão: "Voluntas vult [...] intellectum intelligere": não se trata de uma simples complacência com o ato intelectual efetuado, mas de uma verdadeira moção natural ou elícita para esse ato (sobretudo corp. e ad 2).

714 *S. Th.*, I, 87, 4, c.

715 *S. Th.*, Ia IIae, 15, 1, ad 1.

716 *S. Th.*, I, 16, 4, ad 1.

717 Ver a esse respeito os textos paralelos, p. ex. *S. Th.*, I, 16, 4, e *De Verit.*, XXI, 3.

718 *S. Th.*, Ia IIae, 9, 1, c.

719 Ibid.

720 Ibid.

721 Ibid., ad 3.

722 *Quaest. disput.*, *De virt. In comm.*, I, c.

723 *S. Th.*, I, 82, 3, ad 1.

724 *In* VI *Metaph.*, lect. IV.

725 Livro II, seção II, cap. 1, §2.

726 *S. Th.*, I, 82, 4, e Ia IIae, 9, 1.

727 Q. VI, art. único, c.

728 *S. Th.*, Ia IIae, 9, 1, c.

729 Loc. cit.

730 *De Malo*, VI, art. único, c.

731 Ibid.

732 *S. Th.*, I, 82, 4, ad 3.

733 Não se deve esquecer que, segundo o adágio escolástico, "actio est in passo; motio est in moto". A moção a que nos referimos aqui só é "transcendente" por sua origem.

734 *S. Th.*, Ia IIae, 109, 1, c.

735 Ver pp. 80, 111, 160, 251; e, mais adiante, seção III, cap. 4, §4, em que o assunto é tratado extensamente.

736 É proveitoso comparar os dois *atos primários* de todo sujeito intelectual finito, no tomismo, aos dois momentos iniciais do Eu puro — posição pura (puro "exercício") e reflexão pura ("forma" pura) no idealismo de Fichte (ver nosso *Caderno* IV).

737 "Cum utrumque [*quod est* in intellectu et *quod est* in voluntate] radicetus in una substantia, et unum sit *quodammodo principium alterius*, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu" (*S. Th.*, I, 87, 4, ad 1).

738 *De Malo*, VI, art. único, corp.

739 *S. Th.*, Ia IIae, 10, 1, c.

740 Cf. *De Verit.*, 22, 12, ad 2.

741 A expressão "voluntas naturalis", embora não seja de São Tomás, é ao menos empregada pelos tomistas (cf. "voluntas", nos *Índices* da *Suma teológica*). Referimos, anteriormente, em que sentido ela nos parece aceitável (ver livro II, seção 2, cap. 5, p. 220, nota 487).
Na *Suma teológica* se encontram as expressões: *voluntas ut potentia* e *voluntas ut actus* (III, 18, 3, c; Ia IIae, 8, 2, c.); *voluntas ut est quaedam natura* (I, 42, 2, ad 3; Ia IIae, 10, 1, c, e ad 1, 3); *inclinatio naturalis secundum voluntatem* (I, 60, 1, c.); — *voluntas ut natura et voluntas ut ratio* (III, 18, 3, c.); *voluntas simplex quae consideratur ut natura* (III, 21, 3, c.). Eis, brevemente, o sentido dessa terminologia: uma potência operativa sempre está em "ato primário"; portanto, na prática, falar da *voluntas ut potentia*, ou ainda da *voluntas ut est natura quaedam*, é falar da vontade considerada segundo sua *inclinatio naturalis* ("ad *bonum in communi*, vel etiam ad *finem ultimum*"), isto é, segundo seu *actus primus*, sua *intentio prima*. Em contrapartida, a *voluntas ut natura*, na medida em que se opõe diretamente à *voluntas ut ratio*, já é considerada por São Tomás na ordem elícita da *voluntas ut accipitur pro actu* (*voluntatis*), e designa a volição relativa a um objeto que, *per se et absolute* (III, 18, 3, c.), ou apenas *per accidens* (III, 23, 3, c.), escapa à deliberação e à eleição.
De resto, independentemente dessas expressões diversas, a própria doutrina de São Tomás sobre o "movimento natural da vontade" é muito nítida. Pode-se encontrar um resumo significativo dela em *S. Th.*, Ia IIae, 10, 1, sobretudo in corp.

742 *S. Th.*, I, 87, 4, c.

743 "Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam [...]. Unde inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio et in proprio subjecto" (*S. Th.*, I, 87, 4, c).

744 *S. Th.*, I, 16, 4, ad 1.

745 *S. Th.*, I, 80, 1, ad 3.

746 *S. Th.*, I, 82, 4, c. Ver o que dissemos da "subordinação das potências", no livro II, seção II, cap. 3, §2, c.

747 *S. Th.*, I, 80, 2, c. e ad 2.

748 No sentido amplo dos modernos. Da mesma maneira, um pouco mais adiante, empregamos a palavra "reflexão" num sentido mais extenso que o de "reflexio completa": toda operação *estritamente imanente* é, de alguma maneira, uma reflexão.

749 Ver livro II, seção II, cap. 1.

750 *In* VI *Metaph.*, lect. 4.

751 *S. Th.*, I, 16, 4, ad 2, et alibi.

752 Ibid., in corp.

753 Ibid., ad 2.

754 Ibid., ad 1.

755 V. g. *S. Th.*, I, 5, 4, c.

756 *S. Th.*, I, 5, 2, ad 1.

757 Cap. 4, § 1, pp. 267 e ss.

758 *S. Th.*, Ia IIae, 1, 3.

759 *S. Th.*, Ia IIae, 1, 4, c.

760 *S. Th.*, Ia IIae, 1, 6, c.

761 *S. Th.*, Ia IIae, 2, 7, c.

762 *S. Th.*, Ia IIae, 3, 1, ad 3.

763 *S. Th.*, Ia IIae, 2, 1.

764 Ibid., 2.

765 Ibid., 3.

766 Ibid., 4.

767 Ibid., 5.

768 Ibid., 6.

769 *S. c. G.*, III, 27.

770 Ibid., 28.

771 Ibid., 29.

772 Ibid., 30.

773 Ibid., 31.

774 Ibid., 32, 33.

775 *S. c. G.*, 34, 35.

776 Ibid., 36.

777 *S. Th.*, Ia IIae, 3, 6.

778 Ibid., 7.

779 *S. Th.*, Ia IIae, 2, 8, c.

780 Ibid.

781 *S. c. G.*, III, 17; cf. cap. 18 ad 21, e *De Verit.*, 22, 2; *S. Th.*, I, 44, 4.

782 *S. Th.*, Ia IIae, 1, 8, c.; e as passagens paralelas.

783 *S. Th.*, Ia IIae, 26, 1 e 2, c.

784 Ver *S. c. G.*, III e o *Comentário* do ferrariense. Comparar as passagens paralelas da *Suma teológica*. "Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum" (*S. c. G.*, 1, c.). "Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit", São Tomás postulava, "sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens" (*S. Th.*, Ia IIae, 3, 4, c.).

785 *S. Th.*, Ia IIae, 4, 4, ad 2).

786 Permitam-nos assinalar, contudo: A que ponto essa questão se esclarece quando se interpreta, como o fizemos anteriormente, a interpenetração de inteligência e vontade? Nossa interpretação tem por corolário inevitável a tese tomista sobre a natureza do fim derradeiro subjetivo, ou da beatitude.

787 *S. c. G.*, III, 37, e cf. *S. Th.*, Ia IIae, 3, 5, c.

788 *S. c. G.*, III, 38.

789 Ibid., cap. 39

790 Ibid.

791 Ibid., cap. 40.

792 *S. c. G.*, III, 40.

793 *S. Th.*, Ia IIae, 3, 8, c.; cf. *S. c. G.*, III, 50 e ss.

794 *S. c. G.*, III, 48.

795 *S. c. G.*, III, 49 e 50.

796 *S. c. G.*, III, 50.

797 "Id est: *objectum* et *species* visionis" (*S. c. G.*, III, 51).

798 *S. c. G.*, III, 51 e cf. *S. Th.*, I, 12, 2, c. Embora não haja nenhuma impossibilidade lógica na comunicação da essência divina, como *medium quo*, puramente intencional, de um conhecimento finito, não se concluirá daí que a possibilidade interna dessa comunicação seja *diretamente* demonstrável.

799 *S. c. G.*, III, 52, 1o e 5o; cf. *S. Th.*, I, 12, 4; Ia IIae, 5, 5.

800 P. 297.

801 Cf. *S. Th.*, Ia IIae, 1: *De fide*, art. 1 e ss.

802 *S. c. G.*, III, 57.

803 Cf. *S. Th.*, I, 12, 1, c.

804 Sublinhamos "natural": isso porque, no homem, as volições *elícitas* têm uma parcela de arbitrariedade e podem desviar-se para objetivos impossíveis e quiméricos.

805 *S. Th.*, Ia IIae, 5, 8, título.

806 *S. Th.*, Ia IIae, 5, 8, c.; cf. Ibid., ad 2.

807 Cf. p. ex. *S. Th.*, I, 25, 3.

808 Ibid.

809 *S. Th.*, I, 5, 3, ad 3.

810 Essa é, aproximadamente, a crítica feita por Kant à noção de mudança (*Crítica da razão pura*. "Estética transcendental", §7 e "Dialética transcendental", observações sobre a tese da 4a antinomia).

811 *S. Th.*, I, 12, 1, c.

812 *S. Th.*, Ia IIae, 1, 1, ad 1. Comparar ao adágio: "Quod primum est in causando, ultimum est in causato".

813 *S. Th.*, I, 103, art. 2, c.

814 *S. Th.*, I, 18, 3, c.

815 *S. Th.*, Ia IIae, 10, 1, c.

816 Ibid., ad 1.

817 Ou seja: "bonum intellectu praecognitum". Notem-se as palavras: "*Naturaliter* homo vult", isto é: "O homem quer, *em virtude de uma inclinação de natureza*"; esse modo de expressão justifica o emprego que aqui fazemos desse texto.

818 *S. Th.*, Ia IIae, 10, 1, c.

819 *S. Th.*, I, 105, 4, 2º.

820 Loc. cit.

821 Ibid., corp.

822 Ibid., ad 1.

823 Ibid., ad 2.

824 *S. Th.*, Ia IIae, 9, 4, c.

825 Ibid., ad 1; cf. ad 2 e ad 3.

826 *S. Th.*, Ia IIae, 9, 6, ad 3.

827 *S. Th.*, I, 75, 5, ad 1.

828 Trata-se aqui de uma "virtus" de ordem formal — o contexto o indica evidentemente — e não apenas daquele impulso *ad exercitium* de que falávamos anteriormente. Ver a sequência do texto citado: "Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum: ipse enim est *ipsum primum ens immateriale*. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit *primum intelligens*; unde, cum *primum in quolibet ordine* sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod *ab ipso sit omnis virtus intelligendi*".

829 *S. Th.*, I, 105, 3, c.

830 Loc. cit.

831 Com efeito, a segunda, a infusão de espécies inteligíveis (ideias *a priori*, inatas ou infusas) é estranha ao modo natural de nosso conhecimento humano.

832 Ibid.

833 Ibid.

834 Ibid., ad 1 e ad 2; cf. *S. Th.*, I, 79, 1, c.

835 Loc. cit.

836 Seção II, cap. 3.

837 Cf. *De spirit creat.*, questão única, art. 9 e 10 e *S. Th.*, I, 79, 4, c.

838 *De Anima*, questão única, art. 5, c.

839 *S. Th.*, I, 79, 4, c.

840 Ibid., ad 1.

841 *S. Th.*, I, 84, 5, c.

842 *S. Th.*, I, 79, 5, ad 3.

843 Cf. *De Verit.*, 15, 1, c.

844 A "veritas prima" significa a Inteligência absoluta, na medida em que ela abrange a plenitude do ser e realiza, assim, o tipo primário e perfeito de toda verdade.

845 *S. Th.*, I, 88, 3, ad 1.

846 *S. Th.*, I, 16, 6, ad 1.

847 Ver, p. ex., *S. Th.*, I, 105, 3, c.

848 Encontraremos aqui a justificação metafísica derradeira da dupla propriedade — subjetiva e objetiva — do plano "transcendental", aquele plano abstrativo e indiviso, em que o *sujeito*, ao determinar o objeto, é identicamente o *objeto* determinado pelo sujeito. Vê-se facilmente como, na inteligência em ato, essa identidade de duas faces reflete a intuição criadora: o intelecto imaterial cunha realmente à sua imagem os objetos imanentes: "Ex intelligibilibus in potentia, facit intelligibilia *in actu*".

849 As formas modernas do ontologismo platônico restringem, a bem dizer, essa participação direta aos atributos *transcendentais*. É, portanto, principalmente nas linhas seguintes de nosso texto que é preciso buscar a diferença entre o tomismo e essas formas mais sóbrias de ontologismo.

850 Ou seja: quer esses princípios sejam juízos, quer sejam simples apreensões.

851 Ou seja: não temos *neste mundo* o conhecimento objetivo direto da Verdade primordial.

852 *Quodlibet*, 10, 7, c.

853 Ver livro II, seção II, cap. 1, §3.

854 Ver acima, pp. 36–38, 72–73, 254–256.

855 São Tomás deduz daí a distinção real dos dois aspectos complementares — ativo e passivo — de nossa inteligência.

856 Ver *Caderno* III, livro V, cap. 2.

857 Que nos seja perdoado assinalar ainda — visto que os mais curiosos mal-entendidos são sempre a recear — que o problema aqui suscitado é saber como uma representação intelectual, subjetivamente conhecida, assumiria depois, a nossos olhos, valor de objeto. Todo o problema se apresenta *antes da apercepção* — qualquer — do conteúdo intelectual, seja como forma subjetiva, seja como objeto. O que buscamos definir são precisamente as condições que fazem com que a "species" nos dê diretamente um conhecimento de *objeto* ("formae alterius, *ut alterius*").

858 Ver anteriormente, pp. 298 e ss.

859 "Cum desiderium sit rei non habitae, *possibilis tamen haberi*, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud" (premissas maiores aceitas por São Tomás, *S. Th.*, I, 58, 1, 2º).

860 *De Verit.*, 22, 2, ad 1. Interpretar isso por *S. Th.*, I, 84, 5; 88, 3.

861 A necessidade *a priori* de um juízo não significa a possibilidade de formulá-lo independentemente da experiência. Na terminologia crítica, *conhecimento a priori* não é de forma alguma sinônimo de *ideia inata*. Insistimos longamente no verdadeiro sentido da noção

de aprioridade, tanto em Kant (*Caderno* III, livro II, cap. 3) como nos escolásticos (anteriormente, livro II, seção II, cap. 1, 2 e 3). Que não se busque em nosso texto uma tentativa de apresentação nova da prova da existência de Deus. As "cinco vias" de São Tomás — que nós mesmos ensinamos, em seu sentido literal — fixam definitivamente o tipo metafísico (parcialmente eficaz) dessa prova. No entanto, permanece verdadeiro que, ao aprofundar qualquer objeto de pensamento que seja — essência, relação ou mesmo privação —, Deus já é encontrado, inevitavelmente: é o que nos acontece aqui, por mais limitado que seja o ponto de vista em que nos encerramos.

862 Simplificamos um pouco a apresentação do problema. Na realidade, é preciso subentender aqui tudo o que foi dito, anteriormente, sobre o intelecto agente e sobre a natureza do juízo. E tampouco esqueçamos que, para o próprio São Tomás, a inteligência, depois de haver "assimilado" o objeto exterior, constrói para si *ativamente*, em função deste último, sua própria verdade: "Per formam excogitatam, artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod *species*, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum *quo intelligitur*; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam *operari* jam potest formando *quidditates* rerum et *componendo et dividendo*; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam *operatum ipsius*, per quod tamen intellectus venit *in cognitionem rei exterioris*; et sic est quasi secundum *quo intelligitur*" (*De Verit.*, III, 2, c.).

863 Ver acima, livro II, seção II, cap. 1, pp. 90–92.

864 Livro II, seção II, cap. 5.

865 Ver livro II, seção II, cap. 5, pp. 213–214.

866 Ver anteriormente: "Os graus de abstração", livro II, seção II, cap. 4.

867 "Per conformitatem intellectus et rei, *veritas* definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est *cognoscere veritatem*. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est* (isto é, no simples conceito quiditativo). Sed quando judicat *rem* ita se habere, sicut est *forma* quam de re apprehendit, *tunc primo cognoscit et dicit verum*. Et hoc facit componendo et dividendo (isto é, por afirmação ou por negação, sendo que a negação envolve necessariamente uma afirmação mais fundamental)" (*S. Th.*, I, 16, 2, c.).

868 Cf. Teoria ontológica do conhecimento.

869 Ela não se exerce no homem senão secundariamente, e de modo muito imperfeito, na criação artística. Não temos de levar em conta aqui a "intuição angélica", cuja realidade não pode ser demonstrada em filosofia. Se quisermos, no entanto, considerá-la hipoteticamente ou "problematicamente", seria preciso explicá-la, com São Tomás, por uma participação direta nas ideias criadoras.

870 No âmbito geral de uma metafísica, essa dedução objetiva a partir de um *a priori* subjetivo ou transcendental é relativamente fácil; isso porque, lá onde o ato de conhecimento se efetua, deve existir uma proporção entitativa entre a realidade exterior e a potência cognitiva, segundo o objeto formal desta última. Não se deve esquecer que o *a priori* subjetivo, ou transcendental, nada mais é que a própria exigência desse objeto formal, inserida na natureza da faculdade, anteriormente a todo exercício particular desta última. Se, em vez de raciocinar na hipótese geral do realismo metafísico, como fazemos aqui, adotássemos esse ponto de vista da *Crítica* kantiana, a dedução objetiva das condições *a priori* de nosso pensamento teria de passar por etapas um pouco diferentes e apoiar-se-ia, aliás, numa base mais restrita. Ver o livro III deste *Caderno*a.

871 Poder-se-ia, a exemplo de Fichte e de muitos autores modernos, já chamar *reflexão* ao ato direto de conhecimento objetivo. Considerar-se-ia, então, toda *consciência* (no sentido amplo, atual, dessa palavra em francês) como a reflexão de uma atividade sobre si mesma ou, ao menos, sobre seu conteúdo formal. A reflexão primitiva seria a que alcança objetivamente o conteúdo do ato assimilatório, sem ainda apreender formalmente a oposição desse conteúdo ao sujeito cognitivo. Em contrapartida, as reflexões ulteriores discernem, em diferentes graus, a oposição relativa entre sujeito e objeto. Falamos aqui destas últimas.

872 *S. c. G.*, I, 37.

873 *S. c. G.*, I, 1. Segundo o texto da edição leonina.

874 *S. c. G.*, I, 62.

875 *De Anima*, questão única, art. 5, c.

876 *S. c. G.*, III, 19.

877 *S. Th.*, IIa IIae, 2, 2, c.

878 *S. Th.*, IIa IIae, 180, 4, ad 4.

879 Ibid., corp.

880 Por isso, para São Tomás, a inteligência angélica, relativamente a seu objeto *natural*, está acima do erro e do pecado.

881 Entendemos aqui o "ato" em seu sentido perfeito, no sentido em que os tomistas dizem que a forma é o limite do ato, não no sentido em que eles dizem que a forma é o ato da matéria.

882 Aludimos ao argumento ontológico de Santo Anselmo, no sentido em que o propagou a tradição filosófica — independentemente de qual tenha sido, historicamente, o pensamento do grande teólogo medieval.

883 A consciência que Kant tomou desse erro fundamental teve grande influência em seu distanciamento progressivo do ontologismo leibniziano-wolffiano. Infelizmente, ao renunciar à dedução da realidade do ato, ou do *esse*, a partir da essência lógica, Kant não soube descobrir,

na razão especulativa, outra via de acesso à realidade desse ato ou desse *esse* (ver *Caderno* III, livro I, cap. 3, §2, pp. 26–29).

884 Ver os *Cadernos* anteriores II, III e IV.

885 Quanto às "species innatae", entre os anjos, e quanto ao modo de conhecimento objetivo proporcionado por essas "ideias conaturais", ver anteriormente, pp. 117– 121.

886 Ver *Caderno* III, livro IV, cap. 1; e *Caderno* IV, livro I.

887 *Caderno* IV.

888 Fichte. Ver *Caderno* IV.

889 Seria supérfluo considerar ainda aqui o puro empirismo, que desconhece um dos dados essenciais do problema do conhecimento objetivo, ao confundir "representação bruta" e "representação objetiva".

890 Livro II, seção II, cap. 3.

891 Encontramos aqui, em seu aspecto escolástico, o *puzzle* que tanto absorveu, e que ainda divide, os neorrealistas ingleses: há em todo conhecimento um *content* (conteúdo objetivo) e um *object* (objeto significado): o que é conhecido em primeiro lugar, o *content* ou o *object*? Se é o *content*, como evadir-se da subjetividade para passar ao objeto? Se é o *object*, como explicar essa extraposição numa operação imanente e formal como o conhecimento?

892 Ver anteriormente, livro II, seção II, cap. 1, §2.

893 Ver acima, seção II, I, cap. 4. Queremos dizer, conforme explicado no lugar adequado, que, na apreensão direta do objeto: 1. O termo imanente da operação intelectual é imaterial e universal; 2. Esse termo representa objetivamente somente as características "absolutas" de uma natureza desindividuada, características que não são, *como tais*, suscetíveis de uma significação objetiva completa, mas *poderiam* assumir tal significação seja como modo real do sujeito intelectivo, seja como essência real, "contraída" em indivíduos; 3. Na intelecção *direta*, a única determinação objetiva próxima dessa "natureza absoluta" é fornecida por sua continuidade com a fantasia presente, em que ela se projeta e se individualiza. Assim é que o ato direto de intelecção, a apreensão objetiva da quididade abstrata, nunca prescinde de uma inflexão para a imagem concreta ("indirecte et quasi per quamdam reflexionem", dizia São Tomás), graças à qual o universal se singulariza em nosso pensamento. Assim — não por causa da inteligência como inteligência, mas por causa da sensibilidade associada —, o primeiro objeto que conhecemos distintamente é, em suma, o *objeto físico*, concreto e individual.

894 Ver acima, pp. 321 e ss.

895 Ver acima, pp. 80–82.

896 Ver acima, livro II, seção II, cap. 4, §4: "Os três graus de abstração".

897 A acepção primitiva que damos aqui ao *a priori* (anterioridade de razão sobre o puro "empírico") é conforme à especificação fundamental dessa noção em Kant. Que o *a priori* lógico tenha também, secundariamente, um valor psicológico, isso, em contrapartida, não pode ter exatamente o mesmo sentido em Kant que em nossa filosofia (ver o que nós dizemos mais adiante — livro III, cap. 1 — do "transcendental" em relação ao "psicológico" e ao "metafísico").

898 §VI.

899 Ver *Caderno* III, pp. 76–78.

900 P. 84.

901 Ver acima, livro II, seção II, cap. 4, c.

902 *De Verit.*, I, 9, c.

903 No texto de São Tomás, essa consciência da verdade lógica significa indivisamente a consciência de uma referência *ad rem* (aspecto psicológico da relação de verdade) e a consciência de uma conformidade verdadeira *cum re* (aspecto lógico da relação de verdade). Esse texto não tem, portanto, uma significação meramente descritiva, mas também uma significação crítica. É nessa última acepção que vários autores escolásticos sublinharam corretamente seu interesse.

904 Não havia inconveniente algum em que São Tomás pressupusesse aqui a significação metafísica da finalidade natural, pois seu objetivo não era fornecer o ponto de fixação de uma crítica do conhecimento, ou de justificar a afirmação metafísica em geral. Ele parece apenas querer comparar, do ponto de vista da relação de verdade lógica, a operação sensível e a operação intelectual, e mostrar o paralelismo entre o grau da reflexão e o progresso do conhecimento. Não insinuamos, com essa observação, que as especulações propriamente epistemológicas, inseridas nesse texto por vários autores, sejam ilegítimas. O alcance virtual de um texto pode ultrapassar aquele que o autor formalmente lhe atribuiu. E é certo que mesmo os mais tradicionalistas dos discípulos de São Tomás não raro leem o mestre com preocupações que ele não podia ter no século XIII.

905 Que não se veja aqui nenhuma censura ao argumento empregado por alguns autores escolásticos e não escolásticos — por nós mesmos, aliás — a fim de destacar a necessidade absoluta do *ser*. "O ser *é* necessariamente, porque o nada não apenas não é (de fato), como *não pode ser*". Nesse entimema, perfeitamente correto, a conclusão não repousa, como poderia parecer à primeira vista, numa pura análise dos termos da alternativa "ser-nada", considerados em si mesmos; *por si*, com efeito, nem a hipótese *ser* nem a hipótese *impossibilidade* de ser se chocam contra as leis da lógica analítica. A conclusão do entimema relembrada anteriormente é correta, contudo, porque ela *pressupõe* a alternativa já submetida à função transcendental necessária da afirmação, alma de todo juízo, tanto afirmativo como negativo. Dos dois termos da alternativa "ser ou não-ser", tomados em toda a sua extensão, *se escolhemos um*, é analiticamente necessário excluir o outro, e *se excluímos um*, escolher o outro: mediante o ato positivo de escolha, os dois termos se tornam "contraditórios", de "contrários" que eram, e adquirimos o direito de usar aqui o adágio: *negatio unius est positio alterius*. Será que a própria opção se impõe? Seguramente. Mas por quê? Toda necessidade de optar diante de uma

alternativa contraditória repousa, direta ou indiretamente, na necessidade transcendental de afirmar — que, aliás, já contém eminentemente a posição do ser e a exclusão do nada. Um raciocínio que conclui categoricamente pelo real não pode jamais, portanto, ser puramente analítico, fundamentado *apenas* na inclusão ou na oposição lógica dos termos (ver também, quanto a isso, a sequência do texto). A "consequência" do entimema cita do repousa a um só tempo numa necessidade estritamente analítica e numa necessidade transcendental.

906 *S. Th.*, I, 2, 1, ad 3.

907 *Comment.*, *in S. c. G.*, I, 12.

908 *S. c. G.*, loc. cit.

909 *In* III *Metaph.*, lect. 5.

910 Ibid.

911 Ver o escólio, mais adiante, ao fim do livro III.

912 *Métaph.*, X, 5. Bekker, K 1062 a, 2–3.

913 São Tomás, loc. cit. e cf. *In* IV, lect. 7 e ss.

914 *Comment*, de São Tomás, lib. IV, lect. 7.

915 Aristóteles, *Métaph.*, III, 4, Bekker, I 1006 a, 26.

916 *Caderno* I, pp. 34, 64, 153.

917 *De Verit.*, I, 9, c.

918 Esse duplo aspecto da demonstração metafísica nunca foi perdido de vista por Kant. Em sua obra pré-crítica *Der einzig mögliche Beweisgrund*... (1763), ele assinalava com um traço vigoroso os dois elementos — igualmente necessários — de todo "possível": uma *forma lógica* e um *conteúdo real*; e extraía daí uma demonstração da existência de Deus pela necessidade dos possíveis (ver *Caderno* III, pp. 39–46). Dissemos, ao examinar esse argumento, que se Kant abandonou posteriormente a conclusão dele, foi apenas porque acreditou não encontrar, em nosso pensamento, outro *conteúdo* além do "dado fenomênico", todo o resto sendo aí de ordem puramente funcional e formal. A partir daí, o "possível" — objeto da metafísica (cf. Leibniz-Wolff) — já não podia nos apresentar outro elemento "real" senão o relativo fenomênico: nossa metafísica já não podia ser senão uma metafísica *da experiência* (*Caderno* III, pp. 45–46). Para ultrapassar o ponto de vista agnóstico de Kant, é preciso descobrir, em nosso pensamento, um conteúdo objetivo que não seja apenas fenômeno, não apenas matéria extrinsecamente recebida. No entanto, por outro lado, exceto se recairmos no ontologismo, é preciso também que esse conteúdo objetivo metempírico não seja nem ideia inata, nem intuição ontológica. Encontramos aqui uma dificuldade inerente a toda metafísica do transcendente: a dificuldade de ocupar o ponto mediano entre o empirismo e o ontologismo, isto é, entre sistemas que parecem — à primeira vista — opor-se radicalmente. Repitamos que a solução desse enigma reside na finalidade dinâmica da inteligência.

919 Ver *Caderno* III, pp. 83–85.

920 *Caderno* IV.

921 Segundo Kant, "um entendimento em que, pela própria consciência de si, se daria, por isso mesmo, toda a diversidade do conteúdo representado, seria *intuitivo*" (*Kritik der reinen Vernunft*, 2e Aufl. Analytik, §16. Ed. Rosenkranz, p. 734).

922 Mostramos, no livro II, como esse "universal em ato", produto combinado do *a priori* subjetivo e dos dados, designa, por correlação necessária, um "universal em potencial" na série indefinida dos objetos individuais.

923 Ver acima, livro II, seção II, cap. 2, §3, a.

924 A teoria da *coisa em si*, essa parte tão contestada da filosofia kantiana, só poderia ter aí recebido um sentido aceitável e uma justificação plena mediante uma "dedução objetiva" da *afirmação*, não como categoria particular oposta à negação (essa afirmação ainda diz respeito somente à forma sintética do juízo de experiência), mas como ato transcendental absolutamente primário, como supercategoria, não restrita pelos esquemas da sensibilidade. Ora, justamente, essa dedução teria fornecido a chave de uma metafísica transcendente. Deveremos, para ultrapassar o kantismo por seu próprio método, fazer valer contra Kant a necessidade e as propriedades objetivas do ato transcendental de afirmação, abstendo-nos, todavia, de esbarrar no escolho que os panteístas transcendentalistas não souberam evitar, os primeiros a emendar a *Crítica* no sentido por nós indicado. Ver *Caderno* IV e, mais adiante, cap. 2, §3, a observação subsequente à proposição 6.

925 Será que o *objeto fenomênico* se impõe como ponto de partida inevitável de *toda* crítica do conhecimento? Não; a crítica antiga se apoia diretamente — e legitimamente, conforme mostramos — na necessidade da afirmação *metafísica*.
Será que ele pode se impor como única base de discussão, num contexto histórico e filosófico determinado? Evidentemente. E é por essa razão que o adotamos neste livro III.
Independentemente de seu valor relativo e "polêmico", será que o ponto de vista do "objeto-fenômeno" apresenta algumas vantagens, como tema de prolegômenos críticos à metafísica? Acreditamos que sim; isso porque o ponto de vista inicial, ao fixar de início a atenção na gênese lógica do objeto, faz tomar consciência das linhas essenciais e dos limites intransponíveis da construção metafísica, antes mesmo de empreender esta última. A vantagem é sobretudo metodológica, e não prescinde, aliás, de sérios inconvenientes, entre os quais o principal é, talvez, o de desenvolver indevidamente, em detrimento da pesquisa metafísica, as preocupações da pura crítica — necessárias, porém estéreis em si. Um artesão não deve imobilizar-se na contemplação de sua ferramenta.
Será que a noção de "objeto fenomênico" é intrinsecamente contraditória? Não; mas é uma noção incompleta, precisiva.
A noção de "objeto *exclusivamente* fenomênico" é contraditória? Sim, nós o demonstramos contra Kant.
Será que partir do objeto fenomenológico como de um dado primário da *Crítica* é professar uma dúvida real sobre o valor ontológico dos objetos? Não necessariamente.
Será isso ao menos professar uma dúvida *metódica*? Nem sequer. Não é necessário assumir, diante de uma verdade, a atitude subjetiva de dúvida metódica para indagar sobre a justificação

racional dessa verdade. A menos, todavia, que se entenda a expressão "dúvida metódica" num sentido bastante amplo.
Será que o raciocínio crítico, tomado em si, em seu encadeamento *lógico*, é afetado pela circunstância de que em seu ponto de partida haja uma dúvida real, ou uma dúvida metódica, ou uma simples "quaestio solvenda"? Em absoluto, visto que, em toda hipótese, a matéria e a forma desse raciocínio permanecem os mesmos. Em contrapartida, essa diferença de atitude não deixa de ter importância do ponto de vista *psicológico* do sujeito que raciocina: pode criar chances desiguais de raciocinar corretamente; isso, porém, "per accidens". Se me imponho não subordinar minha análise do objeto a nenhum *pressuposto* ontológico, não será indiferente para a consequência lógica de meu raciocínio que, *por outro lado*, eu admita esses pressupostos ou que eu os tome por duvidosos?

926 No livro II, seção II, cap. 1, §3 e cap. 5, §2–4.

927 Livro II, seção II, cap. 5, §2, 3, 4.

928 Cf. §2 e 3.

929 No cap. 5 do livro II, seção II (§1).

930 Livro II, seção II, cap. 3 e 4.

931 Isto é, para passar da pura possibilidade lógica (possibilidade negativa) à realidade, quer *possível*, quer *existencial*. Não se deve esquecer que a realidade possível é sempre fundamentada numa realidade existencial logicamente anterior.

932 No livro II, seção II, cap. 5, §2, 3, 4, e seção III, cap. 1, §3.

933 É como se disséssemos, em linguagem kantiana: nós só conhecemos, no juízo, um objeto real (que entre na *categoria* de realidade) ao subsumir o conteúdo sintético do juízo ao *objeto transcendental* (expressão da função objetivadora, metacategorial, da razão) — objeto transcendental esse que só pode ser concebido como relação universal de todo conteúdo qualquer de consciência à condição suprema e absoluta de toda possibilidade objetiva, isto é, ao *ideal da razão* (ideal transcendental), à ideia de *Omnitudo realitatis*. Será que Kant poderia aceitar essa formulação? Estamos inclinados a crer que sim. Em todo caso, o que devemos demonstrar contra ele não é apenas que a relação de analogia pertence à forma de nosso pensamento objetivador — Kant não está longe de admiti-lo —, mas que o termo superior dessa relação, o *analogum princeps*, aí desempenha necessariamente não apenas o papel de um ideal, mas de um *objeto* (ver *Caderno* III, livro IV, cap. 4, sobretudo §1 e §2, a). Por isso, na refutação do agnosticismo kantiano, a consideração da *finalidade*, que postula "objetos numênicos", não pode, parece-nos, ser negligenciada.

934 No livro II, seção II, cap. 2, 3, 4 e 5.

935 Empregamos deliberadamente essa metáfora muito vaga, que por ora é suficiente. Para especificá-la, ver a teoria do intelecto agente.

936 Ver a proposição 3, nº 3, a, nota.

937 Cf. *Caderno* III, livro V, cap. 1: "Exame da *Crítica da razão prática*".

938 Cf. *Caderno* I, livro I, cap. 2, §2 e cap. 4, §2.

939 Cf. anteriormente, §1, prop. 4.

940 Livro II, seção III, cap. 5.

941 De resto, a refutação do próprio princípio do intuicionismo e do ontologismo foi apresentada, em várias ocasiões, em nossos três primeiros *Cadernos*, sobretudo no segundo. Ela se apoiava tanto na análise direta de nossos conhecimentos como na evidenciação das antinomias latentes nesses sistemas.

942 Livro I, §2.

943 Ver o *Caderno* IV, em que se estuda, nos sucessores de Kant, essa associação do aspecto formal e lógico com o aspecto dinâmico, na função transcendental.

944 Livro II, seção II, cap. 5.

945 Cf. acima, livro II, seção II, cap. 5, §1, b; e livro II, seção III, cap. 4 e 5.

946 A função dinâmica do movimento, unidade progressiva de ato e potência, ainda não designa aqui nenhum ser definido, nenhum objeto propriamente dito. No entanto, está relacionada à ordem "objetiva" de modo "categórico", mas como função, não de outro modo; esse modo objetivo imperfeito não impede, aliás, que ela possa apresentar atributos lógicos que se impõem, como ela, absolutamente, à nossa adesão. Compararíamos de bom grado sua realidade — que ainda não é, no sentido kantiano, a de um *objeto* — à realidade do Eu transcendental tal como Kant a define, numa passagem muito interessante da "Dialética transcendental", na *Crítica da razão pura*, 2a ed.: livro II, cap. 1, na parte intitulada: "Observação geral relativa à passagem da psicologia racional à cosmologia", parágrafos 1 e 2. O grifo em algumas palavras significativas é nosso. "Parece resultar de nossa teoria que a alma inteira, mesmo no [na qualidade de] pensamento, transforma-se em *fenômeno*, e que, assim, *nossa própria consciência*, não sendo mais que pura aparência, *já não seja nada de real*. — O *pensamento*, tomado em si mesmo, é tão somente a *junção lógica* [não esquecer que, para Kant, a lógica é, quer analítica, quer transcendental] e, por conseguinte, a *simples espontaneidade* (do espírito) *na ligação dos elementos diversos de uma intuição puramente possível*: e ela não apresenta em absoluto o sujeito da consciência como um fenômeno [...]. Quando concebo aqui [a mim mesmo] como sujeito dos pensamentos ou mesmo como princípio do pensamento, esses modos de representação não designam as categorias da substância e da causa, pois estas são funções do pensamento (do juízo) *já aplicadas* à nossa intuição sensível, e das quais decerto eu não poderia prescindir para *conhecer-me* [como *objeto* definido]. Ora, eu não quero [aqui] ter consciência de mim *senão como pensante*; deixo de lado a questão de saber como meu próprio Eu seria dado na intuição; isso porque ele poderia decerto ser um simples fenômeno para mim, o Eu *que* pensa, no [segundo o] puro pensamento, não, todavia, *na medida em que penso*. Na consciência que tenho de mim mesmo no [segundo o] puro pensamento, eu sou o *próprio ser* (*das Wesen selbst*: sublinhado por Kant), mas por aí nada ainda desse ser é dado [objetivamente] a meu pensamento" (tradução francesa de Barni, retocada). [O conjunto das

condições transcendentais constitui, aos olhos de Kant, uma verdadeira *metafísica funcional*, que se impõe absolutamente: o transcendental é o real, não como coisa, mas como função *a priori*. E, nessa condição, revela-se a nós não como objeto direto de conhecimento (isso seria uma intuição do Eu), mas apenas por *reflexão* sobre os objetos conhecidos, em que ele se exerce — NB].

947 Ver livro II, seção III, cap. 3.

948 Esse erro, de resto, é tão somente o aspecto objetivo de um erro psicológico e epistemológico, já assinalado por nós na origem da filosofia moderna: a separação demasiado radical entre inteligência e vontade em nossa vida racional. Daí uma oscilação, logicamente necessária e historicamente verificável, entre um intelectualismo extremo (ontologismo em todos os graus) e um voluntarismo mais ou menos completamente pragmatista.

949 Ver acima, livro II, seção III, cap. 3 e 4.

950 Evidentemente, não resulta desse raciocínio *ex absurdo* que uma inteligência não possa *a um só tempo* ser intuitiva e ter por fim derradeiro o Ser absoluto: essa é a própria condição das inteligências angélicas. A absurdidade jaz na união dos dois termos seguintes: 1. Faculdade não intuitiva; 2. tendo, no entanto, por fim derradeiro o ser *limitado*, ou por objeto formal a *ratio entis* contraída por determinações.

951 Ver anteriormente inúmeras passagens, entre outras: livro II, seção II, cap. 4 e 5; seção III, cap. 1, §2 e 3.

952 Cf. §1, proposições 1 e 3.

953 Cf. livro II, seção II, cap. 3.

954 A análise do *aspecto formal* e do *aspecto dinâmico* da assimilação intelectual foi feita em detalhe no livro II, seção III, cap. 4 e 5. Queiram reportar-se a ela os que desejarem uma demonstração mais ampla da proposição 5.

955 Cf. acima, §2, proposição única.

956 Ver livro II, seção III, cap. 5, pp. 311 e ss.

957 Ver livro II, seção II, cap. 3, c, p. 152.

958 Ver sobretudo o "Resumo", pp. 323 e ss.

959 Ver *Caderno* III, pp. 106 e ss.

960 Quanto ao assunto particular dessa observação, ver também, anteriormente, livro II, seção III, cap. 6, §2.

961 Livro II, seção II, cap. 5.

962 Ver acima, §2, p. 373.

963 Cf. acima, p. 372, proposição 4, 3.

964 Ver *Caderno* IV.

965 Empregamos aqui essa expressão no sentido adotado por Kant na *Crítica da razão pura*: o transcendental aí designa exclusivamente as condições *a priori* de possibilidade do objeto como objeto *conhecido*. Durante o período pré-crítico, a noção kantiana do *transcendental* nem sempre foi nitidamente distinguida da noção do *transcendente* (ver *Caderno* III, livro II, cap. 3, pp. 81–83).

966 Em particular no cap. 4.

967 Já havíamos insinuado isso no *Caderno* III, p. 129, nota 96.

968 Ver, nesse *Caderno* V, o livro II (seção I, cap. 1, §2).

969 Essa observação permitiria aprimorar a objeção principal de Kant contra a validade do "argumento cosmológico". Ver *Caderno* III, pp. 181 e ss.

970 Ver *Caderno* IV.

971 Queremos dizer o objeto fenomenológico, independentemente da afirmação absolu ta de ser que, na realidade, sempre o acompanha.

972 *Caderno* VI.

973 O "Prefácio do editor" já informou que o autor não redigiu o *Caderno* VI, aqui anunciado — NE.

974 Ver *Caderno* III, livro IV, cap. 3, §2, pp. 163 e ss.

975 Ver *Caderno* III, loc. sup. cit., pp. 168–173.

976 "Daí [isto é, da antinomia da razão pura] se segue, por conseguinte, que os fenômenos em geral nada são fora de nossas representações, e é precisamente o que queríamos dizer ao falar de sua *idealidade transcendental*" ("Dialética transcendental", *Crítica da razão pura*. Ed. Rosenkranz, 2a ed., livro II, cap. 2, 7a seção, p. 400.

977 Ver *Caderno* III, pp. 168 e ss.

978 A representação sensível seria, então, ou do âmbito do inteligível confusamente percebido (tese cartesiana), ou simplesmente a ocasião natural de uma apreensão numênica direta. Ver *Cadernos* I e II.

979 Nessa implicação lógica do absoluto, em todo objeto, como termo transcendente de uma relação finita, fundamenta-se a doutrina clássica da *analogia do ser*, que é a verdadeira linha divisória entre a metafísica e o agnosticismo em todos os graus.

980 Ver, caso haja interesse, a apresentação kantiana das antinomias: *Caderno* III, livro IV, cap. 3, §2, b, pp. 165 e ss.

981 *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Ed. Rosenkranz, 1838, p. 338.

982 Ibid., p. 338.

983 Livro II, seção II, cap. 2.

984 Cf. livro II, seção II, cap. 4, §4, b.

985 *S. Th.*, I, 7, 4, c. — Ver anteriormente, livro II, seção II, cap. 2, §3, c, pp. 129–131.

986 Op. cit., Ed. Rozenkranz, p. 344.

987 Ibid.

988 A unidade substancial, nos sistemas escolásticos, pode ser composta e, por conseguinte, divisível, mas apenas em princípios *incompletos*, incapazes de subsistir isoladamente, e inteligíveis apenas na substância *una* e pela substância *una* (matéria e forma material).

989 Op. cit., Ed. Rosenkranz, p. 353.

990 Ibid.

991 Tocamos esse ponto em nossa obra *Études sur la Pschologie des Mystiques*. Bruxelas, 1938, t. I, pp. 3–62: "Science empirique et psychologie religieuse".

992 Op. cit., Ed. Rosenkranz, p. 360.

993 Ibid.

994 Ver *Caderno* I, pp. 117 e ss.

995 Ver *Caderno* I, pp. 142 e ss.

996 Ver *Caderno* III, pp. 181 e ss.

997 Que tentamos explicar no *Caderno* III, pp. 182–184.

998 Se alguém nos perguntasse por que, neste livro, em vez de retomar pura e simplesmente essas formulações clássicas — inteiramente corretas, e *per se notae* —, preferimos implicar nossa epistemologia nos meandros da "finalidade intelectual", nós lhe pediríamos que tentasse explicar o sentido preciso e que definisse a evidência desses axiomas; ele constatará que nada fizemos além de expor seu conteúdo implícito e de analisar a cognoscibilidade "quoad nos".

999 "Introdução", p. 9.

1000 Ver "Introdução", *Crítica da razão pura*, 2a ed., VI.

1001 Ver anteriormente, livro III, cap. 2, §3, proposição 6, observação.

1002 Que afirma como dogma o "realismo das essências", isto é, a inferência direta da "essência lógica" à "essência real". O racionalismo wolffiano admite a realidade objetiva — como

"possíveis" — das essências sinteticamente construídas por ajuntamento coerente de *notas*. Sendo essas *notas*, *de fato*, elementos de origem fenomênica, e não elementos inatos, diretamente inteligíveis, Kant está bem armado para reduzir todas as pretensas essências "possíveis" a simples graus de unificação subjetiva dos fenômenos.

1003 Esse texto foi publicado na *Revue néo-scolastique de Philosophie*, t. XLI, 1938, pp. 253–261. No "Prefácio do editor", indicamos as razões para o reproduzirmos aqui — NE.

1004 1938, pp. 46–79.

1005 Cf. *Caderno* I.

1006 Livro II.

1007 Será que é preciso acrescentar que uma e outra censura repousariam numa *ignoratio elenchi* menos explicável ainda pelo fato de todas as especificações metodológicas úteis estarem expressas, no próprio texto do *Caderno* V, com uma insistência quase "provocativa"? Por exemplo: "Prefácio", p. 13; livro III, p. 325, p. 366 nota; "Conclusões", pp. 401–402.

1008 *Caderno* V, p. 413.

1009 Seção I.

1010 Seção II.

1011 Seção III.

1012 Seção III: "Dedução da afirmação ontológica".

1013 O Pe. Maréchal alude a um artigo bibliográfico publicado no *Bulletin thomiste* (janeiro de 1927) sob a assinatura do Pe. Roland-Gosselin, e consagrado ao *Caderno* V do *Ponto de partida da metafísica*. Em resposta à objeção do Pe. Gosselin, ele publicou um artigo, importante para o entendimento de seu pensamento, *Le Dynamisme intellectuel dans la connaissance objetive*, na *Revue néo-scolastique de Philosophie*, t. XXVIII, 1927, pp. 137–165 — NE.

1014 Na página 14.

1015 "Primus auctor et motor universi est intellectus [...]. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas" (*S. c. G.*, I, I).

1016 Ver, p. ex., o artigo do Rev. Pe. Guggenberger, pp. 74–75.

1017 Por ex., *Caderno* V, pp. 316–323.

1018 Cf. *Caderno* V, pp. 377–379, sobretudo 379, nota.

1019 Cf. *Caderno* V, p. 15, pp. 347–351, 394– 395.

1020 Cf., p. ex., p. 244.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library